فلاسفة العرب
٦
ابن رشد
الجزء الاول

الأب يوحنّا قمير

أستاذ الفلسفة العربية في جامعة القديس يوسف

◎

دِراسة - مُختارات

طبعة ثانية منقحة

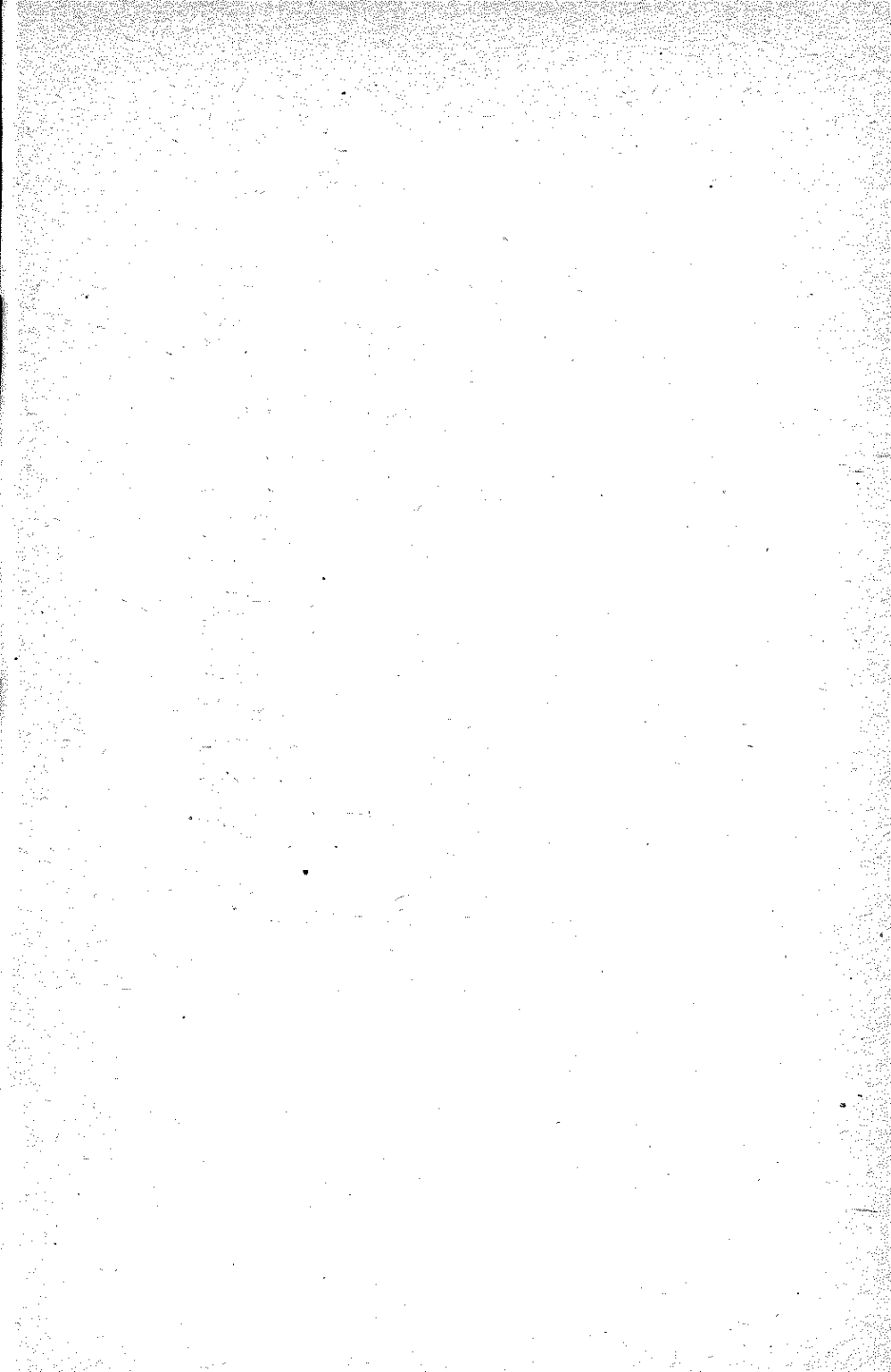
الجزء الاول

المطبعة الكاثوليكية

بيروت

ابن رشد

اقتطعت هذه الصورة من رسم لرافائيل مشهور ، هو « مدرسة اثينا » . يبدو ابن رشد في الرسم متطلعاً الى ما يكتبه فيثاغور امامه ، ويده على صدره علامة عرفان الجميل . ووراءه صبيّ هانئ كأنه يقول للناظر : أيحتاج الانسان الى كل هذا الجهد الفلسفي لكي يكون سعيدًا ؟ . .

٥

ابن رشد

١١٢٦ — ١١٩٨ م
٥٢٠ — ٥٩٥ هـ

ترجمة

في قرطبة ، احدى عواصم الفكر الاندلسي، ولد ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد . . . بن رشد .

وكان له من اسرته تراث ضخم : لقد كان جده قاضياً في قرطبة ، ومن اشهر قضاة عصره ، وقد كان ابوه (١٠٩٤—١١٦٨)قاضياً فيها ايضاً وكان الاثنان من ائمة المذهب المالكي ، مذهب اهل المغرب والاندلس.

٥

ونشأ ابن رشد على حب العلم فحصّل منه جمّاً .

لقد ملك ناصية اللغة ، ووعى فرائد الادب . قال عنه ابن الابّار « انه كان يحفظ شعرَي حبيب والمتنبي ، ويكثر التمثل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك احسن ايراد » .

وامتاز في علم الطب ، اخذه عن ابي مروان البلنسي ، وعن ابي جعفر هارون ، والّف فيه كتاب الكليات . وقد الّف صديقه ابو مروان بن زُهر كتاب « التيسير » ، وهو بحث في الامور الجزئية ، في معالجة الامراض مرضاً مرضاً ، ليكون الكتابان تأليفاً كاملًا في صناعة الطب.

واقبل ابن رشد على درس الفقه ، شأن جده وابيه ، فاستظهر على

والده كتاب الموطأ للامام مالك ، واخذ عن فقهاء آخرين . قال ابن الابار: « وكان يُفزع الى فتواه في الطب، كما يفزع الى فتواه في الفقه ».

ويذكر ابن الابار ايضاً انه درس الاصول وعلم الكلام .

على ان الفلسفة كانت اهم ما عني به ابو الوليد .

نحن لا نعلم على التدقيق كيف تكونت ثقافته الفلسفية ، على انّا نعرف بعض اسماء ، وبعض صداقات .

نعرف اولّا انه اخذ عن ابي جعفر هارون ، استاذه في الفقه ، « كثيراً من العلوم الحكمية ».

ونعرف انه قرأ ابن باجه († ١١٣٨) ، واعجب به، كما اتصل بابناء زهر، واستفاد منهم، كما طالع ما وصل الى الاندلس من فلاسفة المشرق.

وقد اتصل بالصوفي الاندلسي الشهير ، محمد بن عربي ، وهذا صبي ما بقل وجهه ، ولا طرّ شاربه . ويروي ابن عربي قصة لقائهما ، فنرى فيها ان ابن رشد كان قاضي قرطبة يومذاك ، وانه كان يرغب في ذاك اللقاء ، وانه قلق واضطرب اذ علم ان فلسفته لا تتفق في كل شيء وما يراه اهل الكشف الصوفي. ولعل ابن عربي قد غالى في هذا الاضطراب.

•

على ان اهم صلات ابن رشد الفلسفية كانت بابن طفيل ، الذي فتح له آفاقاً رحاباً ، فقربه من الخلفاء ، ودفعه الى شرح ارسطو ، ومهد له بلوغ منصة القضاء .

كان ابن رشد قد اتى مراكش سنة ١١٥٣ = ٥٤٨ ه، زمن خلافة عبد المؤمن (١١٣٠ — ١١٦٣) ، وما نظنه اتصل بهذا الخليفة .

على انه اتصل بابنه ، ابي يعقوب يوسف (١١٦٣ — ١١٨٤) ، وذلك على يد ابن طفيل . ذاك ان ابا يعقوب هذا كان اوسع امراء عصره ثقافة ، واكثرهم بالفلسفة واهلها عناية ، فطلب يوماً من ابن طفيل

وزيره وطبيبه ، ان يهديه الى من يشرح له كتب ارسطو الغامضة ، فهداه الى ابن رشد. مثل ابن رشد في حضرة الخليفة ، وكان يروي ذاك المثول — كما ذكر المراكشي نقلاً عن احد تلامذة الفيلسوف — فيقول :

« لما دخلت على امير المؤمنين ابي يعقوب ، وجدت عنده ابا بكر ابن الطفيل. فمدحني ابو بكر امامه . ثم سألني عن اسمي واسرتي ، وقال لي : ما هو رأي الفلاسفة في السماء ، هل هي حادثة ام قديمة ؟ فخفت واعتذرت ، وانكرت اشتغالي بالفلسفة. فادرك امير المؤمنين ما اعتراني من الخوف ، فالتفت الى ابي بكر ، واخذ يحادثه في ذلك ، ويذكر له اقوال ارسطو وافلاطون ، وغيرهما من الفلاسفة ، وما قال اهل الملة في الرد عليهم ، حتى تعجبت من علمه ، وسعة اطلاعه. وما زال يتلطف في كلامه ، حتى هدأ روعي ، وتكلمت بما حضرني من ذلك ، وابديت رأيي »

وقد كان لهذه المقابلة اثران كبيران في حياة ابن رشد .

الاثر الاول هو اقدامه على شرح ارسطو ، على قراءة كتبه ، والتمعن فيها ، والولوج الى دقائقها وخفاياها ، وتفسيرها بضروب شتى ، ومن ثم الوصول الى فهم ارسطو اصح فهم وصل اليه العرب .

والاثر الثاني هو اعجاب أثاره في نفس الخليفة ، فاحاطه برعايته ، وعينه قاضي اشبيلية سنة ١١٦٩ .

واحسن ابن رشد الأحكام ، واحسن شرح ارسطو ايضاً ، فزاد عطف السلطان ، وعينه ، حوالي سنة ١١٧١ ، قاضياً في قرطبة ، حيث قضى قبله جده وابوه .

ويهرم ابن طفيل ، وينوء باعباء الطبابة والوزارة ، فيستدعي الخليفة ابن رشد الى مراكش ، سنة ١١٨٢ ، ليكون طبيبه وجليسه .

على ان ابن رشد لم يقم طويلاً في خدمة ابي يعقوب . ولعل مؤلف « الكليات » لم يكن بارعاً في تشخيص الامراض وعلاجها ، ولعله آثر

منصبه في وطنه ، فاعاده الخليفة الى قرطبة ، وعينه قاضي القضاة فيها .

٥

ويموت الخليفة يوسف ، ويخلفه ابنه يعقوب المنصور (١١٨٤—١١٩٨).
وكان المنصور هذا محباً للحكمة كأبيه ، فاحتفظ بابن طفيل في خدمته ، وابقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام .

ظل المنصور راضياً عن ابن رشد ، مكرماً له ، حتى سنة ١١٩٥ . وحينئذ جرى ما لم يكن في الحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

ذاك انه في تلك السنة توجه المنصور الى غزو الفونس التاسع ، ملك قشتالة ، فتوقف اثناء سيره في قرطبة . ويحكي ابن ابي اصيبعة انه استدعى ابا الوليد اليه ، وقربه منه ، واحترمه احتراماً كثيراً ، مما اقلق ابن رشد ، واثار حسد الاعداء . ولم يكن قلق الفيلسوف وهماً ، فان المنصور لم يلبث ان نقم عليه ، ونفاه من قرطبة بلده .

اما تعليل تلك النقمة ، فقد اختلف فيه الرواة . وحاصل ما ذكروه يعود الى امرين ، الى حنق في قلب المنصور ، ناتج عن جهل ابن رشد بصانعة السلطان ، والى مروق عن الدين واتهام بالزندقة .

حكى ابن ابي اصيبعة — نقلاً عن القاضي ابي مروان — ان المنصور كان يغتاظ من ابن رشد ، اذ يجوز حده ، ويخاطبه مخاطبة النظير ، قائلاً له : تسمع يا اخي !

وحكى ايضاً ان ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان ، حيث ذكر الزرافة ، ووصفها ، وقال انه رآها عند ملك البربر ، يعني المنصور . ويضيف بان ذلك بلغ المنصور ، وصعب عليه ، فاعتذر ابن رشد بانه انما كتب « ملك البرين » ، ولكنها تصحفت على القارئ .

ويذكر الانصاري ان من اسباب نكبة ابن رشد اختصاصه بابي يحيى اخي المنصور ، والي قرطبة .

وكل هذه الروايات تفترض قلة دراية عند ابن رشد ، وحرصاً مفرطاً على هيبة السلطة عند المنصور .

اما الروايات الاخرى فتعلل نكبة الفيلسوف باتهامه في دينه .

منها رواية اولى تنسب الى حساد ابن رشد اطلاع المنصور على نص من بعض تلاخيص الفيلسوف ، وفيه ، بخط يده — حاكياً عن بعض الفلاسفة — ان الزهرة احد الالهة . وقد استدعى المنصور ابن رشد « فقال له : أخطك هذا ؟ فأنكر . فقال : لعن الله كاتبه ! وامر الحاضرين بلعنه . ثم امر باخراجه مهاناً ، وبابعاده . »

ورواية اخرى للانصاري — نقلاً عن احد تلامذة ابن رشد — تنسب لفيلسوفنا جحوداً بالقرآن . ذاك ان المنجمة كانوا قد اشاعوا ان ريحاً عاتية ستهب ، وتهلك الناس . وسئل ابن رشد رأيه ، وهل تكون تلك الريح ثانية الريح التي اهلك بها الله قوم عاد ، فانبرى « ولم يتمالك ان قال : والله ، وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ؟ ! فسقط في ايدي الحاضرين ، واكبروا هذه الزلة ، التي لا تصدر الا عن صريح الكفر ».

على ان الانصاري يروي رواية اخرى شخصية ، بلهجة الواثق مما يقول . وخلاصة روايته ان اعداء ابن رشد جمعوا نصوصاً من كتبه ، فأوّلوها اسوأ تأويل ، واقنعوا المنصور بمخالفتها للشريعة ، « فلم يكن، عند اجتماع الملأ، الا المدافعة عن شريعة الاسلام »، ومعاقبة ابن رشد.

وهذه الرواية الاخيرة تروي، على الاقل ، الحجة الرسمية ، التي تذرعت بها السلطة للتنكيل بابن رشد . وان ذلك ثابت من نص المنشور الذي اذاعه المنصور ، ومن اقوال بعض الشعراء في تلك المناسبة . لقد جاء في المنشور ما نصه :

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام. . . فخلّدوا

في العالم صحفاً، . .بعدها من الشريعة بعد المشرقين. . . يوهمون ان العقل ميزانها، والحق برهانها . . ونشأ منهم، في هذه السمحة البيضاء، شياطين انس يخادعون الله ، والذين آمنوا ، وما يخادعون الا انفسهم !. . . فلما اراد الله فضيحة عمايتهم ، وكشف غوايتهم ، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ،. . . ظاهرها موشّح بكتاب الله ، وباطنها مصرّح بالاعراض عن الله، . . .فانهم يوافقون الامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم . فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة ، واقصيناهم حيث يُقصى السفهاء من الغواة،. . . ولم يكن بينهم الاقليل وبين الالجام بالسيف ،. . . ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون. . .

فاحذروا ، وفقكم الله ، هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية في الابدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذّب اربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه !. . . والله تعالى يطهّر من دنس الملحدين اصقاعكم . . . انه منعم كريم ! »

وقال ابن جبير مادحاً المنصور :

بلغت ، امير المؤمنين ، مدى المنى	لانك قد بلّغتنا ما نؤمّل
تداركت دين الله في اخذ فرقة	بمنطقهم كان البلاء الموكل
اثاروا على الدين الحنيفي فتنة	لها نار غيّ في العقائد تشعل
اقتهم للناس يبرأ منهم	ووجه الهدى من خزيهم يتهلل
وقد كان للسيف اشتياق اليهم	ولكن مقام الخزي للنفس اقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة	لظاهر اسلام ، وحكمك اعدل !

واذاً هي الزندقة سبب المحنة ، اي التظاهر بالاسلام واخفاء ما يخالفه .

وان النقمة لم تستهدف ابن رشد وحده ، بل تناولت معه اشخاصاً آخرين ، كانوا يشتغلون بالفلسفة ، ويعنون بعلوم الاوائل . من هؤلاء

الاشخاص الفقيه ابو عبدالله محمد ، قاضي بجاية ، وابو جعفر الذهبي ، وابو الرابع الكفيف ، وابو العباس الحافظ .

واذاً لا يمكن عزو محنة ابن رشد الى حقد الخليفة عليه ، والا لانحصرت المحنة فيه ، ولكان ذاك الحقد اقوى من ان يزول .

ان الاسباب الحقيقية تعود الى حسد اعداء ابن رشد ، والى مخالفة اراء ابن رشد حقاً لبعض عقائد الاسلام ، والى نقمة الرأي العام على الفلاسفة ، وحاجة الخليفة ، في سيره الى حرب ، الى ارضاء هذا الرأي. هو التعصب الديني كان دائماً اكبر الحوافز الشعبية ، وهم الساسة الحكام استغلوه دائماً او جاروه ، وما انفكوا يستغلون ويجارون

على ان المنصور اقتصد في العقاب ، فلم يعمل السيف في الرقاب . اقتصد لسببين ذكرهما التاريخ : الاول هو موقف المتهمين موقف الخزي والهون ، والثاني اسلام ظاهر وكفر غير اكيد . ولعل هناك سبباً آخر ، اقوى من السابقين ، هو ميل الخليفة الخفي الى الحكمة واهلها .

لم يعمل المنصور السيف ، وانما اكتفى بالنفي ، فنفى ابن رشد الى اليسانه ، وهي قرية جنوبي قرطبة ، ونفى رفاقه الى موضع اخر . اما الكتب الفلسفية فحرم قراءتها ، وامر بالبحث عنها واحراقها ، الا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت .

نفي ابن رشد ، وتفرق تلاميذه ، وحجب عنه الناس .

ولا ريب في ان المحنة كانت قاسية . وما قولك في فقيه يقضي في الناس ، فيتهم بالكفر ، وفي فيلسوف يشرح ارسطو ، فيلعن ويشتم ؟ على ان المحنة كانت قصيرة .

انه مظهر غريب من مظاهر البلاطات العربية ذاك الانقلاب السريع من رضى الى نقمة ، ومن حقد الى غفران . يأتي نديم الامير هفوة

فيأمر الامير بقطع رأسه ، ويعتذر النديم بنادرة ، فيكون العفو ، والجائزة السنيّة !

ان المنصور لم يقبل لابن رشد عذرًا ، يوم كان في قرطبة ، وكان الحساد يثيرون العامة ، والفقهاء يتألبون عليه ، لينحازوا به عن معسكر الفلسفة الى معسكر الشرع . على انه لم يعد الى مراكش ، ويتحرر من الضغط الديني الاندلسي ، حتى عاد الى سابق حبه ، واصبح العفو امرًا يسيرًا . وكان ان توسط جماعة من اشبيلية ، « شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب اليه ، فرضي المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة . » (ابن ابي اصيبعة).

انتهت محنة ابن رشد بعد اربع سنوات ، فجاء بلاط المنصور ، وعاد الى عهد النعمة . ولكنها عودة لم تطل ، فقد وافاه الاجل ، في السنة نفسها يوم الخميس التاسع من صفر (١٠ كانون الاول ١١٩٨) ، قبل وفاة المنصور نفسه بشهر او نحوه .

دفن ابن رشد في مراكش ، ثم نقل بعد ثلاثة اشهر الى قرطبة ، الى قبر اجداده . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . »

•

هذه ترجمة ابن رشد في احداثها الخارجية ، وفي ما رآه فيه حاسد وفقيه . ولعلك تود ان تعلم ما كان ينطوي عليه من خُلق ، وما رأى فيه معجب او غير ذي هوى .

لقد كان ابن رشد شريف الاصل ، « وكان ، على شرفه ، اشد الناس تواضعاً ، واخفضهم جناحاً . » (ابن الابار).

وكان ابن رشد ، على شرفه ووجاهته ، لا يأبه للباس ، او يُعنى بهندام ، بل كان « رث البزة » ، على ما يروي القاضي ابو مروان الباجي .

اما ما اتصل بايمانه ، فقد رأيت ما اتهم به من زندقة . على ان هذه التهمة نفسها تثبت ، من ناحية اخرى ، ان ابن رشد كان يحافظ على الظواهر ، ويقوم بالفروض .

وان ثم نصوصاً تثبت ذلك .

قال احد تلامذته ، بعد النكبة : « ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت اراه يخرج الى الصلاة ، واثر ماء الوضوء على قدميه . » (الانصاري) .

وروى آخر عنه قوله : « اعظم ما طرأ علي في النكبة اني دخلت ، انا وولدي عبدالله ، مسجداً بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه . » (الانصاري) .

يدلك هذا على تناقض اراء المعاصرين في ابن رشد ، وعلى تباين عمله وقوله ، مما جعل الانصاري يقول : « والله اعلم بما كان يسره من اعماله . »

اما جلد ابن رشد على العمل ، فقد وصفه ابن الابار اقوى وصف ، قال : « عُني بالعلم من صغره الى كبره ، حتى حكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة ، مذ عقل ، الا ليلة وفاة ابيه ، وليلة بنائه على اهله[1] ، وانه سوّد ، في ما صنف وقيد وهذب واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال الى علوم الاوائل ، فكانت له فيها الامامة ، دون اهل عصره . » وزاد ابن ابي اصيبعة : « كان ابن رشد حسن الرأي ، ذكياً ... قوي النفس . »

وقد كان القضاء يأخذ على ابن رشد وقتاً غير يسير ، فيوقفه عن التأليف . فهكذا كان ، في نيته ، حين انهى كتاب الكليات في الطب ان يضع كتاباً آخر في الجزئيات ، ولكنه اعتذر عن ذلك بقوله : « انّا

١) بنى على اهله : دخل على زوجته .

نؤخر هذا الى وقت نكون فيه اشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك .» (ابن ابي اصيبعة).

على ان ابن رشد قد ترك لنا من المؤلفات عددًا جماً ، وكتباً ضخمة هي برهان صريح على كده المتصل ، وعلى غنىً في النتاج الشاق العميق ، هو وقف على بعض العقول البشرية الممتازة ، والافراد القليلين .

ولنتحدث الآن عن هذا النتاج .

تآليفه

لابن رشد تاليف عديدة ، بعضها شرح ، وبعضها وضع اصيل .

لقد شرح لافلاطون ، وارسطو ، واسكندر الافروديسي ، ونيقولاوس الدمشقي ، كما شرح لبطليموس وجالينوس ، كما شرح لفلاسفة العرب من الفارابي ، الى ابن سينا ، الى الغزالي ، الى ابن باجه.

وقد وضع كتباً متنوعة ، منها في المنطق ، ومنها في النفس والعقل ، ومنها في الزمان والحركة ، ومنها في الحكمة والجدل الفلسفي ، ومنها في الطب ، والفقه ، والكلام .

واليك شروحه اولًا ، ثم تآليفه الاصيلة .

ا — الشروح

لابن رشد جوامع ، وتلاخيص ، وشروح.

في الجوامع ، يهمل النص الاصلي ، محتفظاً بموضوع الكتاب .

وفي التلاخيص ، يورد النص الاصلي بشكل اوضح ، انما يهمل منه اجزاء ، ويعرض اراء مفسرين ، فيناقش ويرجّح .

وفي الشروح — او التفاسير — يورد النص الاصلي مستقلًا ، ثم يفسره ويعلق عليه ، مقتدياً بشرّاح القرآن .

يقرب من الجوامع ما اختصره من كتب ، او علق عليه من مسائل.

اما اهم من تناول بهذه الانواع من الشروح فهم :

١ ــ افلاطون :

جوامع سياسة افلاطون : هو كتاب الجمهورية يختصره ابن رشد ، لانه لم يقف على ترجمة لكتب ارسطو السياسية . هذا الكتاب مفقود في العربية ، باقٍ في ترجمتين ، عبرية ولاتينية[1].

٢ ــ ارسطو :

الجوامع : جوامع الطبيعيات والالهيات .

التلاخيص : تلخيص كتاب المنطق : نشر منه الاب موريس بويج « تلخيص المقولات ».

تلخيص كتاب البرهان : الفه في اشبيلية سنة ١١٧٠ ، ومنه مخطوطات عربية ، وعبرية ، ولاتينية .

تلخيص الطبيعيات ، اي :

السماع الطبيعي : الفه في اشبيلية سنة ١١٧٠

السماء والعالم .

الكون والفساد : منه نسخة عربية باحرف عبرية .

الآثار العلوية : " " " " "

النفس : طبع في مصر ، ١٩٥٠ ، مع رسائل اخرى .

---

١) في هذا الكتاب رأي لابن رشد في المرأة نثبته هنا كي لا ترّجه زجاً في موضع آخر . قال ابن رشد ما تلخيصه :

تستطيع المرأة ما يستطيعه الرجل . وان قصرت عنه بعض التقصير في بعض النواحي ، كالفلسفة والحرب ، فانها تفوقه في غيرها ، كالغناء مثلًا .

وانما هي حياتنا الاجتماعية تمنع المرأة من الظهور والنبوغ . اننا نعاملها كآلة حمل وحضانة ، فنقضي على مواهبها العظمى ، ونعطلها من الفضائل السامية ، فتعيش كالنبات عبئاً على زوجها ، وعلى المجتمع .

تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان : **مفقود .**
تلخيص ما بعد الطبيعة : **لخصه في قرطبة سنة ١١٧٤**
تلخيص كتاب الاخلاق : **هو كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس ، لخصه سنة ١١٧٦**

الشروح :

شرح كتاب القياس .
شرح كتاب البرهان .
شرح كتاب النفس .
شرح السماع الطبيعي : **انهاه سنة ١١٨٦**
شرح كتاب السماء والعالم : **في اشبيلية سنة ١١٧١**
تفسير ما بعد الطبيعة : **المطبعة الكاثوليكية ، بيروت : نشره الاب بويج نشرة علمية متقنة في ثلاثة اجزاء .**

فابن رشد اذاً تناول كل كتب ارسطو – ما عدا السياسية منها – جمعاً او تلخيصاً او شرحاً ، وقد بقيت كلها – ما عدا كتاب الحيوان – في اصلها العربي او في ترجمة عبرية او لاتينية .

٣ ـ اسكندر الافروديسي ، شارح ارسطو :

شرح مقالته في العقل : **موجود في العبرية .**

٤ ـ نيقولاوس الدمشقي :

تلخيص الالهيات .

٥ ـ بطليموس :

مختصر المجسطي ، **كتاب بطليموس في الفلك : منه ترجمة عبرية.**

٦ ــ جالينوس :

تلخيص عدة **كتب** : كتاب القوى الطبيعية – كتاب العلل والاعراض – كتاب الحميات – كتاب المزاج – المقالات الخمس الاولى من كتاب الادوية المفردة – كتاب الاسطقسات .

الكتب الثلاثة الاولى باقية في العربية .

٧ ــ الفارابي :

مقالة في ما خالف ابو نصر لارسطو في كتاب البرهان ، من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .

التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بايدي الناس ، وبجهة ارسطو فيها .

٨ ــ ابن سينا :

الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي ، في كتاب الشفاء .

الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته ، والى واجب بغيره وواجب بذاته : **منه ترجمة عبرية .**

شرح ارجوزة ابن سينا في الطب . **باقٍ في العربية .**

٩ ــ الغزالي :

مختصر المستصفى : **في الفقه .**

١٠ ــ ابن اباجه :

شرح رسالة اتصال العقل بالانسان .

ب – التآليف الاصيلة

١ ــ في المنطق :

الضروري في المنطق : **منه مخطوطات عبرية .**

مقالة في المقدمة المطلقة — مقالة في المقاييس الشرطية — مقالة في القياس — مقالة في المقول على الكل — مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة .

٢ ــ في النفس والعقل :

مقالتان في علم النفس — مسألة في علم النفس .

مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان : **منها ترجمة عبرية .**

مقالة في العقل : **منها مخطوطة عربية .**

٣ ــ في الزمان والحركة :

مقال عن حركة الجسم السماوي — كلام على المحرك الاول .

مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني .

مسألة في الزمان .

٤ ــ في الحكمة والجدل الفلسفي :

مسائل في الحكمة — مسألة في ان الله يعلم الجزئيات .

تهافت التهافت : **المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٣٠ : من اهم كتب ابن رشد ، وهو رد على تهافت الفلاسفة للغزالي . قد تستطيع اعتبار هذا الكتاب شرحاً لكتاب الغزالي ، ولكنه شرح يتبعه نقد وجدل . الفه ابن رشد سنة ١١٨٠**

٥ ــ في الطب :

الكليات : **الفه قبل سنة ١١٦٢**

مقالة في الترياق — مقالة في حميات العفن — مسألة في نوائب الحمّى .

٦ ــ في الفقه :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٧ ــ في الكلام :

فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : المطبعة الرحمانية ، مصر : كتاب يحاول فيه التوفيق بين الدين والفلسفة .

الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة : طبع في كتاب واحد مع الكتاب السابق : عرض لعقائد العامة في ظاهر الشرع .

مقالة في ان ما يعتقده المشاؤون ، وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

شرح عقيدة المهدي .

اثبتنا لك هذه اللائحة الطويلة من تآليف ابن رشد ، لترى كم كان هذا العقل جامعاً ، وكم قرأ وكتب .

ويكفيك ان تحفظ من كل ذلك انه عرف طب جالينوس ، وفلك بطليموس ، وفلسفة مشائي اليونان والعرب ، وفقه المسلمين وكلامهم .

واهم ما تعيه من كتبه : تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو ، وشرح كتابه في النفس ، وتهافت التهافت ، وفصل المقال ، ومناهج الادلة ، وكتاب الكليات ، وكأنك وعيت زبدة ما بقي في العربية .

فلسفته

لن نتعرض بتفصيل لكتاب تهافت التهافت ، كما لم نتعرض لكتاب تهافت الفلاسفة ، مرجئين ذلك الى دراسة خاصة نجمع فيها بين التهافتين .

وانّا سنتصدى لناحيتين هما اهم ما يبقى عند ابن رشد : شارح ارسطو ، وفيلسوف الوفاق بين الحكمة والشريعة .

الشارح

لقد شرح ابن رشد لكثيرين من عرب ويونان . على انه لقب « بالشارح » ، وعرف بهذا اللقب ، لانه شرح لواحد ، هو ارسطو .

ان الغرب قد عني بابن رشد كشارح لارسطو ، وقد اعجب به او حمل عليه بقدر ما اعجب بارسطو او حمل على ارائه ، بل ان ابن رشد قد لاقى من التحامل ما لم يلاقِهِ ارسطو ، لما في فلسفته من تعرض للوحي والعقائد .

ولكن ما قيمة شروح ابن رشد لارسطو ؟

كان ابن رشد يجهل اليونانية ، فلم يستطع تفهم النصوص الاصيلة . وقد حاول ان يتلافى هذا النقص ، فاستعان بترجمات عديدة — كما نرى في تفسيره كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو — بل استعان بشراح ارسطو انفسهم ، كتامسطيوس والاسكندر . على ان الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم ارسطو من صعوبة ، ولان النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجموا اكثر الاحيان دون ان يفهموا . اما شراح ارسطو فقد صبغوه بصبغة افلوطينية ظاهرة ، وهم بعد لم يترجموا الى العربية ترجمات اصح او

اوضح . رغم كل ذلك ، استطاع ابن رشد ، لمقابلته بين الترجمات ، واطلاعه على الشروح اليونانية ، واستيعابه لكل تآليف ارسطو ، ان يوضح غوامض ، ويستكشف لباب مذهب ، ويخطو بالفكر العربي ابعد خطوة الى فهم المعلم الاول . وان يفته فهم الفاظ عديدة ، وفهم دقائق ، وان يداخل شروحه نظريات افلوطينية ، فنحن نعلم الاسباب ، ونعذر الشارح .

وان ابن رشد اعجب اشد الاعجاب بارسطو ، ورأى ان الحق قد كمل به ، فلم يتعرض له بنقد ، او ينعى عليه نظرية . ومع ذاك ، اسمع ما يقول رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً . انما لا نخدعن بهذا التواضع الظاهر . ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله . قيِّده بنص ، يستعد حريته بتأويل هذا النص . انه يفسد النص ، ولا يرضى التخلي عن اخص حقوقه ، حق التفكير الشخصي . » وانا نرى ، في هذه المسألة ، رأي رينان .

اما اثر شروح ابن رشد فقد كان مزدوجاً .

لقد اثرت هذه الشروح في فلسفة ابن رشد الخاصة ، فاعتنق نظريات ارسطو — او ما ظنها نظريات له — وانتقد على اساسها تهافت الغزالي ، وبعض اراء ابن سينا . بل تجاوز التأثير هذا الحد فأفسد على ابن رشد عقائد اسلامية صريحة ، ودفعه الى نظريات في الدين غريبة ، كما سترى ذلك في غير موضع من هذه الدراسة .

اما الاثر الثاني فكان ترجمة شروحه الى اللاتينية ، وما احدثته تلك الترجمات من فهم لارسطو على نحو خاص ، ومن تكوين مذهب خاص عرف بالرشدية . وانها شروح ابن رشد هي التي ضخمت من شأنه في عين الغرب دون باقي فلاسفة العرب ، وانها هي التي جنت له الاعجاب وجنت عليه اللعن والتكفير .

فيلسوف الوفاق

ان الذين ينكرون على فلاسفة العرب النظرة الطريفة ، والمذهب المبتكر ، لا ينكرون عليهم ابتكارًا واحدًا ، وهو محاولاتهم الوفاق بين الدين والفلسفة .

والواقع ان الدين الاسلامي المتوارث اصطدم بالفكر اليوناني المنقول ، وعن هذا الاصطدام نشأت مشكلة عامة ، ومشاكل خاصة عديدة .

اما المشكلة العامة فهي مشكلة الوفاق بين العقل والوحي . واما المشاكل الخاصة فهي الوفاق بين عقائـــد الاسلام وتعاليم اليونان ، كلما اشترك الموضوع ، واختلف النظر .

واذا كان اصطدام الاسلام بالفكر اليوناني اصطداماً خصباً ، نشأت عنه نظريات ، وتفرعت اراء ، وكان ايضاً اصطداماً عنيفاً ، فرّق الناس ، وزرع الشقاق .

وان ابن رشد ، اخر الفلاسفة المشائين العرب ، اهم من عُني بالجمع بين الحكمة والشريعة ، واكثر من تطرق الى المسائل الفرعية ، محددًا للمؤمن عقيدته ، ناهجاً للفيلسوف سبيله ، واكبر من قام عن الحكمة مدافعاً ، وعانى من اجلها النقمة والتشريد .

ان ابن رشد اول من افرد تأليفاً لبحث علاقات الحكمة بالشريعة واول من وضع كتاباً يحدد فيه ايمان العامة دون الخاصة ، واعنف من تصدى المتكلمين في الدفاع عن الفلسفة .

ان ابن رشد نشأ عـــلى الاسلام ، وقضى في الناس ، وانه اعجب بارسطو ، وتولى شرح تآليفه ، فلم يكن بد من المقابلة بين فلسفتـــه وايمانه ، ومن الملاءمة بينهما على نحو ما .

واذا عرضنا لاراء ابن رشد ، في هذه المسألة ، عرض لاطرف ما جاء به المشاؤون العرب ، واعمق . وانّا نبسط اولًا صلة العقل والوحي عامة ، ثم نتدرج الى المشاكل الفرعية الخاصة .

العقل والوحي

العقل والوحي مصدرا المعرفة البشرية ، فما مدى كل منهما ، وما علاقة احدهما بالاخر ؟

ما مدى العقل اولًا ؟

كان المناطقة العرب يرون ان القياس في اليقين ثلاثة : البرهاني ، والجدلي ، والخطابي .

فالقياس البرهاني يقينيّ المقدمات ، يقيني النتيجة ، لا ضلال فيه ، ولا ريب .

والقياس الجدلي محتمل المقدمات ، محتمل النتيجة ، يرّجحه العقل ، ولا يطمئن اليه .

والقياس الخطابي اضعف من الجدلي ، يتطرق الشك الى مقدماته ، ولا تقوى الثقة بنتيجته ، وان صدّقه الناس فلانه الى قلوبهم احب .

اما ابن رشد فانــه اتخذ من هذا التقسيم المنطقي اساساً لنظرية نفسانية ، فقسم الناس ثلاثة اصناف : البرهانيين ، والجدليين ، والخطابيين . فالبرهانيون هم الفلاسفة ، ذوو العقول الذكية ، والادلة الصحيحــة . والجدليون هم المتكلمون يقربون من اليقين ولا يبلغونه . والخطابيون هم جمهور الناس الغالب ، جمهور الجهال والفطر الناقصة .

واذا كانت العقول هكذا متفاوتة ، لم يبقَ من سبيل الى عرض الحقيقة على كل الناس ، لان من الحقائق ما لا يدركها سوى الفلاسفة القليلين .

واذًا كيف يستقيم الوحي ؟

اليس الوحي تعليماً للجميع ؟ اليس الدين فرض كل الناس ؟ فكيف يستطيع النبي ان يعلم الحق ، ويقنع الجميع ؟

اجل ان الوحي حديث الله الى كل انسان. انما عليك ان تدرك غايته .

لا يرمي الوحي الى تعليم الحق كفاية في ذاته ، انما يرمي الى ايجاد الفضيلة ، الى حث الارادة على عمل الخير وترك الشر .

الفضيلة غايـــة الدين ، بها يستقيم الاجتماع للناس ، وعليها ينشأ الفيلسوف ويعيش[1] ، وبها تتم سعادة الاخرة .

وعليه ما كان احث على الفضيلة كان افضل في حق الناس، ولا ما كان اقرب الى الحق المطلق .

واذًا ايعلّم النبي الضلال ، ويكذب على الناس ، شرط ان يحثهم على الفضيلة ؟ .

ان ابن رشد ، كي يبرىء الوحي من هذه المكيافالية ، يعود الى نظرية من سبقوه ، الى القول بان للشرع ظاهرًا وباطناً .

ان للكلام معنى اصلياً ، ومعنى مجازياً . وان الوحي ، حين يعبر عن حقائق دقيقة ، يعمد الى المجاز ، ويتكلم لغة الخيال ، فيبدو بمعنى ، ويخفي آخر . وان ما يبدو هو ظاهر الوحي ، وان ما خفي هو باطنه . وان قارئ الوحي ، ان كان من العامة ، اخذ المعنى على ظاهره ، واقتنع به ، وعمل الفضيلة . اما اذا كان من الخاصة ، من الفلاسفة ، فانـــه يرى ما في المعنى الظاهر من وهن ، فيعمد الى التأويل ، الى استنباط المعنى الحقيقي الباطن .

وهكذا يكون الوحي قد بلغ غـــايته ، فخاطب جميع الناس ، واقتنع الجميع — هذا بظاهره ، وذاك بباطنه — ودفعهم جميعاً الى الفضيلة .

---

١) « لا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة » (تهافت التهافت ص ٥١٤)

وما عمد الوحي الى الظاهر والباطن ، الا رأفة بذوي الفطر الناقصة ، العاجزين عن ادراك الحق الخالص . لقد ضلّ من قال ان طريق الناس في علم الشريعة واحد . ان التعليم كالغذاء : « قد يكون رأي هو سم في حق نوع من النـاس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس ، بمنزلة من جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس[1] . »

ولكن ان كان الظاهر غير الباطن ، وكان الباطن هو الحق ، الا يصبح دين العامة وهماً وضلالًا ؟

ان الاستنتاج صحيح ، ولكن ما الحيلة ؟ لا فضيلة دون اقتناع عقلي ، فاذا استحال على العامة ادراك بعض الحقائق العسيرة ، والاقتناع بها ، فليكن اقتناعهم بالاوهام ، والا فاتت الفضيلة ، وفسد الاجتماع ، وضاعت السعادة ، وضاعت الفلسفة نفسها .

ان الفضيلة فرض الجميع ، فعلى الشارع حث الناس عليها بالوسائل الناجعة الملائمة .

اما الحق ففرض الفلاسفة وحدهم ، لا يشاركهم فيه الباقون الا في السهل اليسير .

ويصل الفلاسفة الى حقيقة الوحي باللجوء الى التأويل .

يصل الفيلسوف الى الحقيقة بالنظر العقلي ، فان خالف نص الشرع حقيقته النظرية ، ادرك ان لذلك الظاهر باطناً ، فغاص عليه والفاه . ان النظر العقلي حق ، والشرع حق ، والحق لا يضاد الحق .

على ان الفيلسوف ملزم بكتمان تأويله على من لا يطيقه . ان الشرع ، لحكمة ، حجب الباطن ، وانه البوح بالتأويل قد القى الشقاق

---

١) تهافت التهافت : ص ٣٥٧

في الاسلام ، وعدد الفرق . ان العامة ، اذا أفسد عليهم التأويل ظاهر الشرع ، اعرضوا عن الظاهر ، ولم يدركوا الباطن ، فضلوا وكفروا . لهذا كل بوح بالتأويل لمن لا يطيقونه كفر من صاحبه .

على الفيلسوف ان يكون سرًا دفيناً ، فلا يبوح بما يرى ، ولا يستهين بما عليه نشأ ، ولا يصرح في مبادئ الشرع بشك .

ومبادئ الشرع هذه ، او مبادئ العمل ، هي : وجود الله ، ووجوب الفضيلة ، وحقيقة المعجزة ، ووجود الجزاء الاخروي . ويرى ابن رشد ان هذه المبادئ تؤخذ تقليدًا ، ولا يجوز الشك فيها ، او البحث عنها . وبرهانه على ذلك بسيط : لا سبيل الى حصول العلم بهذه المبادئ الا بعد حصول الفضيلة ، ولا تحصل الفضيلة الا مع الايمان بهذه المبادئ . اما الفيلسوف الذي آمن بها اولًا تقليدًا ، فحصّل الفضيلة ، واصبح قادرًا على تحصيل العلم ، وعلى البحث في هذه المبادئ ، ففرضه ، كما قدمنا ، الا يصرح بما يرى ، او يبدي في هذه الامور ريباً .

❁

رأينا تفاوت العقول البشرية ، ورأينا كيف ان الوحي راعى هذا التفاوت ، فتحدث حديثاً مزدوج المعنى ، كي يقتنع به الجميع ، ويعملوا باوامره ونواهيه .

ولكن ما موقف الشرع من ادراكات العقل الخاصة ، ما موقفه من الفلسفة ؟

ان المتكلمين قاوموا الفلسفة بعنف ، فاضطهدوا اهلها ، وكفروا المشتغلين بها ، ودعوا المؤمنين الى نبذها . وقد كان الغزالي أعنف من هاجم الفلاسفة مكفرًا ومبدعاً . وان ابن رشد سيعاني نفس المحنة ، ويلقى نفس الاضطهاد ، وانه اذ حاول الوفاق بينهما كان يرمي الى تبرير نفسه اولًا ، والى اقناع المؤمنين بصلاح العقل ، ودرس الفلسفة .

لقد ذهب ابن رشد الى ان الشرع نفسه يأمر بدرس الفلسفة .
ذاك ان الشرع يدعو الى معرفة المخلوقات للاستدلال بها على صانعها .
ولكن الا يفترض الاستدلال الصحيح معرفة المنطق ؟ أليست معرفة المخلوقات هي الفلسفة نفسها ؟ واذًا الشرع نفسه يدعو الى درس المنطق والفلسفة !

ثم ان ابن رشد يعتقد بتطور العلم ، وببطء العقل في تكوين معارفه ، فيرى الا يتمادى المؤمن في الحماقة والغرور ، ويقدم على خلق الفلسفة دفعة واحدة ، بل ان يعمد الى القدماء . فيأخذ عنهم ما انتجوا ، نابذًا ضلالهم ، محتفظاً بما ادركوه من الحق .

اما ان كان قد ضل بعض المشتغلين بالفلسفة ، او كفروا ، فليس ذلك لان الفلسفة تضلّل وتكفر ، بل لنقص في قرائحهم ، او لوهن في فضيلتهم او لانهم حرموا المعلم الرشيد .

وكيف يحرّم الشرع الفلسفة ، ولا يدرك سوى الفيلسوف حقيقة الشرع الباطنة ؟

ان الشرع يأمر بدرس الفلسفة ، وان الفلسفة تهدي الى فهم الشرع ، وان « الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والاخت الرضيعة » .

٥

هذه هي المبادئ العامة في العقل والوحي ، وكيفية التوفيق بينهما .
اما المشاكل الفرعية الخاصة ، التي حاول فيها ابن رشد التوفيق بين العقل والايمان ، فمسائل ادق وأعسر ، سنعرض لها في الجزء الثاني .

مختارات

نثبت في هذا الجزء :

١ً نصاً من تفسير ما بعد الطبيعة : اثبت الاوليات .

٢ً كتاب فصل المقال كاملاً . عناوين هذا الكتاب من وضعنا .

٣ً مقاطع من تفسير ما بعد الطبيعة ، وتهافت التهافت : سلطان التقليد — فضل القدماء — الوحي .

اثبت الاوليات

او مبدأ عدم التناقض

نثبت في ما يلي نصاً لارسطو ، كما نقله المترجمون ، وفسّره ابن رشد .
ان ارسطو يحدد في هذا النص ما هو اثبت الاوليّات العقلية ، وما هي شروطه .
ويمكن عرض فكرة ارسطو على هذا الشكل :

— اثبت الاوليّات هو :

١ — ما لا يمكن الانخداع فيه ، لان الناس يُخدعون في ما ليس ثابتاً معروفاً .

٢ — ما ليس مشروطاً ، اي ما لا يفترض معرفة سابقة ، بل هو معروف بذاته ، دون استنتاج ، والا لما كان اعرف الاوليات .

— ولكن ما هذا الاول ؟ هو هذا :

« لا يمكن اثبات محمول ونقيضه لشيء واحد ، في وقت واحد ، ومن جهة واحدة » .

— وهذا الاول يحقق الشرطين السابقين ، اي :

١ — لا يمكن الانخداع فيه : لانه لا يقدر احد ان يعتقد الشيء الواحد موجوداً معدوماً ، والا لرأى في وقت واحد رأيين ضدّين .

٢ — ليس مشروطاً : لانه اعرف كل معلوم .

واليك الآن ترجمتين ، احداهما اصيلة ، والثانية ترجمناها نحن ، يتبعها تفسير ابن رشد :

ترجمة فسّرها ابن رشد

والاول بالحقيقة الذي هو اثبت من سائر الاوائل ، هو الذي ليس يمكن فيه الخداع . لانه باضطرار ينبغي ان يكون هذا الاول واضحاً جدًا معروفاً ، فان جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه .

وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهويات ان يعلم الاول على الحقيقة بغير ابافوسيس (Hypothèse) ، لان هذا الاول ليس له ابافوسيس ، بل باضطرار ينبغي ان يعترف به الذي عنده معرفة بالهوية ، لان ذلك يلزمه باضطرار .

فمعلوم ان الاول بالحقيقة ، الثابت اكثر من سائر الاوائل ، هو ما وصفنا .

وسنخبر ما هذا الاول عن قليل .

ولكن ينبغي لنا ان نميز اولًا انه لا يمكن ان يكون شيء واحد في شيئين معاً ، بكل جهة — وسائر الاشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا اليها في المسائل المنطقية الصعبة .

فهذا هو الاول ، الاثبت من جميع

ترجمتنا

واثبت جميع الاوليّات ما لا يمكن فيه الانخداع . ولا يكون كذلك الا اذا كان اعرفها ، لأن الناس لا يُخدعون الّا في ما لا يعرفون .

ومن الضروري الّا يكون هذا الاول مشروطاً ، لانه ليس مشروطاً ما يعرفه حتماً كلُّ من عرف شيئاً : ان ما يعرفه حتماً كلُّ من عرف شيئاً ، ليعرفه حتماً قبل ان يعرف اي شيء .

فواضح اذًا ان اولًا بهذه الصفة هو اثبت الاوليات .

ولكن ما هذا الاول ؟ هذا ما سوف نقوله لك .

هو هذا : لا يمكن اثبات محمول ونقيضه لشيء واحد ، في وقت واحد ، ومن جهة واحدة — مع كل ما قد نزيده على هذه الصيغة من ايضاحات دفعاً للمشاحنات الجدلية .

هذا هو اذًا اثبت جميع

ترجمة فسّرها ابن رشد

الاوائل ، فان فيـــه التمييز الذي قد قيل ، لانه لا يقدر احد من الناس ان يظن ان الاثبات والنفي شيء واحد ، مثل ما ظن بعض الناس ان ابروقليطس يقول بهذا القول ، لانه ليس بمضطر ان يكون ما قال قائل ، يظن به انه هو الحق باضطرار ،

فانـــه ان امكن ذلك ، امكن ان تكون الاضداد في شيء واحد ، ولذلك ينبغي لنا ان نميز اولاً في هذه المقدمة ايضاً ما لنـــا عادة ان نميزه ، فانه ان كانت الانطيفاسيس ، التي هي النقيض، يقابل بعضها بعضاً ، فمعلوم انه لا يمكن ان يظن ان الاثبات والنفي معاً ، لانه يلزم الذي يخطئ هـــذا الخطأ ان يرى ان الضدية معـــاً ، ولذلك جميع الذين يستعملون البرهـــان ينتهون الى هذا الرأي الاقصى ، لان هـــذا الرأي يتقدم سائر جميع الآراء العامية المشتركة بالطباع .

ترجمتنا

الاوليّات ، لانه يوافق تحديدنا له . ذاك انه لا يقـــدر احد ان يعتقـــد الشيء الواحد موجودًا معدومـــاً — وان يكن قال بذلك هرقليطس ، لان القائل لا يعتقد ضرورةً ما يقول .

واما اذا استحال حمـــل الضدين معاً على الموضوع الواحد (افترض ايضاً زيادة الايضاحات العادية على هذه المقدمة)[1] ، واذا كان الضدان هما النقيضان، فواضح انه لا يقدر احد ان يعتقد الشيء الواحد موجودًا معدوماً ؛ ذاك ان الذي يُخطئ هذا الخطـــأ ، يرى في وقت واحد رأيين ضدّين . ولذلك كل من قام ببرهنة ، فانمـــا ينتهي الى هذا الاول ، لانه بطبيعته يتقدم سائر الاوليّات .

---

[1] ان الايضاحات التي يشير اليها في هذه الجملة الاعتراضية ، وفي جملة اعتراضية سابقة ، هي على ما يظهر تحاديد منطقية حول الضد (contraire) والنقيض (contradictoire) ، وما اشبه ، تزيد صيغة التعبير عن اثبت الاوليات وضوحاً وقوة .

التفسير

. . . ثم قال :«والاول بالحقيقة الذي هو اثبت من سائر الاوائل هو الذي ليس يمكن فيه الخداع » — يريد : وينبغي ان يعرف ان الاول من هذه الاوائل ، الذي هو اعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها ، هو معروف بنفسه . وهذا الاول هو الذي ليس يمكن فيه الخداع ولا غلط اصلًا . وهذا الذي قاله بيّن بنفسه ، فانه كما انه يجب على صاحب هذا العلم[1] ان ينسب كل جنس من اجناس الموجودات الى الاول في ذلك الجنس ، وان يعرف ما هو الاول ، كذلك يجب عليه ، اذا نظر في المقدمات الاول ، ان يعرف الاول منها ، الذي هو سبب التصديق في جميعها ، وان ينسب جميع ما في ذلك الجنس الى ذلك الاول .

ولما قال ان الاول في المبادئ هو الذي ليس يمكن فيه الخداع ، اتى بالسبب في ذلك ،

فقال : « لانه باضطرار ينبغي ان يكون هذا الاول واضحاً بيناً جدًا معروفاً ، فان جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه .»— يريد : وانما رسمنا الاول في المعرفة بانه الذي ليس يمكن فيه الخداع ، اصلًا ، لانه باضطرار ان يكون هذا الاول واضحاً لنا ، بينا اكثر من سائر الاشياء . وما هذا شأنه ، فليس يمكن فيه الخداع لان الانخداع انما يعرض للناس في الشيء الذي لا يعرفونه ، او لا تكون معرفته واضحة جدًا .

ثم قال : « وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهويات ان يعلم الاول على الحقيقة بغير ابافوسيس ، لان هذا الاول ليس له ابافوسيس »—

---

١) علم الفلسفة .

يريد : وينبغي للذي يعرف [...] الاول[1] على الحقيقة من قبل انه ليس له نقيض ، فان الاول نقيضه كاذب .

ثم قال : « بل باضطرار ينبغي ان يعترف به الذي عنده معرفة الهوية، لان ذلك يلزمه باضطرار . » — يريد : لانه من قبله حصلت له معرفة الهويات ، وبالجملة كل من عنده علم ، او يزعم ان عنده علماً ، فانه يلزمه ان يعترف بهذا المبدأ .

ثم قال : « فمعلوم ان الاول بالحقيقة ، الثابت اكثر من سائر الاوائل، هو ما وصفنا ، وسنخبر ما هو الاول عن قليل . » — يريد : واذ قد تقرر هذا ، فمعلوم ان الاول بالحقيقة الذي هو اكثر صدقاً من سائر الاشياء ، فينبغي ان يكون بالوصف الذي ذكرنا ، يعني الا يكون مما يمكن ان يبين بغيره ، وان يكون وضوحه في الغاية ، حتى لا يمكن ان يعرض فيه الخداع ، وان يكون غيره يبين به . وسنبين اي مبدأ هو الذي هو بهذه الصفة .

ثم قال : « ولكن ينبغي ان نميّز اولًا انه لا يمكن ان يكون شيء واحد في شيئين معاً ، بكل جهة . وسائر الاشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا . » — يريد : « واذ قد تقرر ان صاحب هذا العلم ينظر في اوائل المعرفة ، من طريق انه يجب عليه اولًا ان يعددها على انها معروفة بانفسها ، فاول شيء ينبغي للناظر في ذلك ان يميز الاول الذي لا يمكن لانسان ان ينظر دون ان يعترف به القائل انه لا يمكن ان يوجد شيئان متقابلان معاً ، في زمن واحد ، من كل جهة . وانما شرط من كل جهة ، لانه يمكن ان يوجد شيئان متقابلان معاً في شيء واحد، من جهتين ، مثل البنوة والابوة ، والكبير والصغير ، فانه قد يمكن ان

---

[1] يبدو النص ناقصاً ، وتعبر النقاط عن هذا النقص المفترض ، وهي غير موجودة في المخطوطات .

يكون شيء واحد بعينه كبيرًا وصغيرًا بالاضافة الى شيئين . وقوله : « وسائر الاشياء التي تشبه هذه » — يريد : وسائر الاوائل التي تشبه في المعرفة هذا الاول ، مثل ان الالفاظ لها دلالات محدودة ، وان الحدود هي امور ضرورية .

ثم قال : « فهذا هو الاول الذي هو اثبت من جميع الاوائل ، فان فيه التميز الذي قد قيل . » — يريد : والقول بان المتقابلين لا يجتمعان معاً في شيء واحد ، من جهة واحدة ، هو الاول الذي هو اعرف من سائر الاوائل ، فان هذا هو الذي تنطبق عليه الاوصاف التي بان انها اوصاف الاول ، اعني من كونه اوضح من كل مقدمة ، وانه لا ينخدع فيه احد ، وان كل ما يبين فانما يتبين بهذه المقدمة ، لان كل برهان انما يكون برهاناً بتسلم هذه المقدمة .

ثم قال : « لانه لا يقدر احد من الناس ان يظن ان الاثبات والنفي شيء واحد ، مثل ما ظن بعض الناس ان ابروقليطس يقول بهذا القول . » — يريد : وانما قلنا ان هذا الاول هو الاول الذي وصفناه ، لانه لا يمكن احداً ان ينخدع في هذا الاول ، اعني في ان النفي والاثبات هما شيء واحد بعينه ، مثل ما حكى عن ابروقليطس انه كان يرى هذا الرأي .

ثم قال : « لانه ليس بمضطر ان يكون ما قال قائل يظن به انه الحق . » — يريد : وليس ما يقوله هذا الرجل حقاً ، ولا واجباً ان يكون ، لانه ليس كل من يرى رأياً في شيء ما ، او يظن به ظناً ، يجب ان يكون ما ظن حقاً حتى يكون الناس يصدقون في المتناقضين بالمتناقضين معاً .

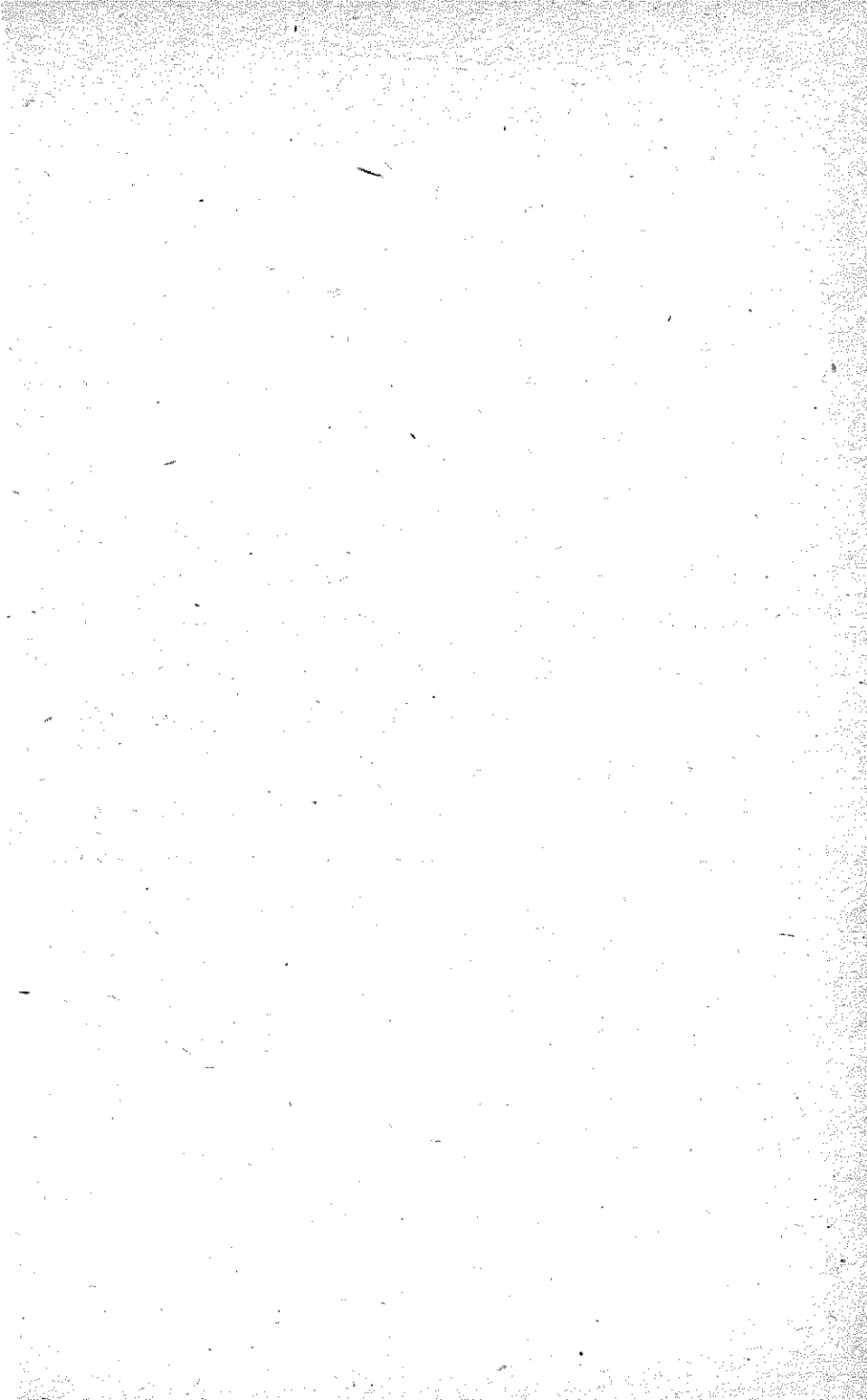
ثم قال : « فانه ان امكن ذلك ، امكن ان تكون الاضداد في شيء واحد . » وهذا الذي قاله بيّن ، فانه ان كان اذا اعتقد انسان في شيء ما انه موجب ، واعتقد آخر انه منفي ، وكان كلا الاعتقادين

صادقاً ، وجد الايجاب والنفي معاً ، في شيء واحد بعينه .

ثم قال : ولذلك ينبغي لنا ان نميز اولًا في هذه المقدمة ما جرت لنا العادة ان نميزه ، فانه ان كان الانطيفاسيس التي هي النقيضان يقابل بعضها بعضاً ، فمعلوم انه لا يمكن احداً ان يظن ان النفي والاثبات معاً . » — يريد : ولذلك ما ينبغي لنا ان نقول في نصرة هذه المقدمة القائلة ان الاثبات والنفي لا يجتمعان معاً ، على ما جرت عادتنا ان نقول في نصرتها مع هؤلاء القوم الذين لا يعترفون بهـا ، اذ كان من المعلوم بنفسه ان النفي والاثبات لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد معاً .

ثم قال : « لانه يلزم الذي يخطئ هذا الخطأ ان يرى ان الضدين معاً . »— يريد : واول ما يلزم من يخطئ هذا الخطأ ان يعتقد ان الضدين يوجدان معاً في شيء واحد بالفعـل ، فيكون الشيء حارًا باردًا معاً ، ومعدوماً وموجودًا ، وذلك مستحيل .

ثم قال : « ولذلك جميع الذين يستعملون البرهان ، ينتهون الى هذا الرأي الاقصى ، لان هذا الرأي يتقـدم سائر جميع الآراء المشتركة بالطباع . »— يريد : ويشهد لصحة هذا الاعتقاد ان كل من يستعمل البرهان ، وبالجملة القيـاس ، فلا بد ان يضع هذا الرأي ، اعني ان النقيضين لا يجتمعان ، والّا لم يمكن ان يكون برهان على شيء ولا قياس ، ولذلك كان هذا الرأي مقدماً على سائر الآراء ، وكان هذا الرأي هو الرأي المشترك بالطبع للجميع ، فانه لا تصح مقـاولة ولا مناظرة الا به .

(من المقالة الرابعة المرسوم عليها حرف الجيم مما بعد الطبيعة)

فصل المقال

في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الشرع والفلسفة

أما بعد حمد الله بجميع محامده ، والصلاة على محمد عبده المطهّر المصطفى ورسوله ، فان الغرض من هذا القول أن نفحص،على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب ، فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات — فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم — وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك ، فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع ، وإما مندوب اليه . فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلّب معرفتها به ، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبِروا يا أولي الأبصار . » وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي ، او العقلي والشرعي معاً . ومثل قوله تعالى : « أوَلم ينظروا في ملكوت السموات والارض ، وما خلق اللهُ من شيء ؟ » وهـذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات .

واعلم أَن ممن خصّه تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام ، فقال تعالى : « وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض . . . » (الآية) ، وقال تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت؟ » وقال :« ويتفكرون في خلق السموات والارض . » الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة .

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبيّن أن هذا النحو من النظر ، الذي دعا اليه الشرع وحث عليه ، هو أتمّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمّى برهاناً .

واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الافضل او الامر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي . وكان لا يمكن ذلك ، دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقومت ، أعني المقدمات وأنواعها . فقد يجب على المؤمن بالشرع ، الممتثل أمره بالنظر في الموجودات ، أن يتقدم ، قبل النظر ، فيعرف هذه الاشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل . فانه كما أن الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه في الاحكام وجوبَ معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الامر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : فاعتبروا يا أولي الابصار وجوبَ معرفة القياس الفقهي ، فبالحريّ أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوبَ معرفة القياس العقلي . وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، إذ لم يكن في الصدر الاول ، فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول ، وليس يرى أنه بدعة .

فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي . ولهذا سبب ليس هو موضع ذكره ، بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي ، الا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص .

لنأخذ عن القدماء

واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القيـاس الفقهي ، فبيّن ، ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينـا أن نبتدئ بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فانه عسير ، أو غير ممكن ، أن يقف واحد من النّاس ، من تلقائه وابتداء ، على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، كما انه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك . وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة ، أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء ، قبل ملة الاسلام. واذا كان الامر هكذا ، وكان كل ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه .

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر ، وحصلت عندنا الآلات

التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها — فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع — فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات ، على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وبيّن أيضاً أن هذا الغرض انمـا يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدًا بعد واحد ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، على مثال ما عرض في علوم التعاليم[1] . فانه لو فرضنا صناعة الهندسة ، في وقتنا هذا ، معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد ، من تلقاء نفسه ، أن يدرك مقادير الاجرام السماوية ، وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك ، مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى الناس طبعاً ، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي . بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين ، لعدّ هذا القول جنوناً من قائله ، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم . واما الذي أحوج ، في هذا ، الى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقهِ ، والفقه نفسه ، لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل . ولو رام إنسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، أن يقف على جميع الحجج ، التي استنبطها النظار من أهل المذاهب ، في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ، ما عدا المغرب ، لكان أهلًا أَن يضحك منه ، لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه . وهذا أمر بيّن بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية ، فانه ليس منها صناعة يقدر أَن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهي الحكمة ؟

(١) هي العلوم الرياضية

وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا ، ان ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب مـا اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم .

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلًا للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية — فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من أنه ، ان غوى غاوٍ بالنظر فيها ، وزلّ زالّ ، إما من قبل نقص فطرته ، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها ، او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه ، او أكثر من واحد منها ، أن نمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيهـا ، فان هذا النحو من الضرر ، الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ، لا بالذات. وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك ، لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض . ولذلك قال ، عليه الصلاة والسلام ، للذي أمره بسقي العسل اخاه لاسهالٍ كان فيه ، فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل ، وشكا ذلك اليه : صدق الله وكذب بطن أخيك ! بل نقول : ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها ، من أجل أن قوماً من اراذل الناس قد يظن بهم انهم ضلّوا ، من قبل نظرهم فيها ، مثلُ من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لان قوماً

شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع ، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه، وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضي ، بالذات، الفضيلة العملية. فاذاً لا يبعد ان يعرض في الصناعة ، التي تقتضي الفضيلة العلمية، ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية .

الشرع والبرهان : الظاهر والباطن

واذا تقرر هذا كله ، وكنا نعتقد ، معشر المسلمين ، أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وانها التي نبهت على هذه السعادة ، ودعت اليها — التي هي المعرفة بالله جل وعز ، وبمخلوقاته — وان ذلك متقرر ، عند كل مسلم ، من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية ، وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عمّ التصديق بها كلّ انسان ، الّا من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى ، لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خُصّ ، عليه الصلاة والسلام، بالبعث الى الاحمر والاسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى: « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن» واذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع،

فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

واذا كان هذا هكذا،فان أدّى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما،فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع ، أو عُرّف به . فان كان مما سكت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان فيه ، أو مخالفاً . فان كان موافقاً ، فلا قول هناك . وان كان مخالفاً ، طُلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية الى الدلالة الحقيقية ، من غير ان يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي.واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن. وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوقٍ به ، في الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان ، الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب ان يشهد . ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ، فالاشعريون مثلًا يتأولون آية الاستواء ،

وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات الى قوله والراسخون في العلم . »[1]

لا اجماع يمنع التأويل

فان قال قائل : ان في الشرع أشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت الاجماع ، بطريق يقيني ، لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيًّا فقد يصح . ولذلك قال أبو حامد ، وابو المعالي ، وغيرهما من ائمة النظر : انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل ، في امثال هذه الاشياء . وقد يدلّك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني ، كما يمكن أن يتقرر في العمليات ، انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما ، في عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورًا ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، أعني معلوماً اشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على

١) هذا نصّ الآية كاملة : هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ امُّ الكتاب ، وأُخرُ متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيغٌ ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون : آمنّا به ، كلٌّ من عند ربنا . وما يذّكّرُ الا أُولو الالباب . (٣ : ٧) .

انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب الآ يكتم عن أحد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة. واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرًا وباطناً، وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي ، رضيَ الله عنه ، أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون ان يكذَّب الله ورسوله ؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف. فكيف يمكن ان يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس . وذلك بخلاف ما عرض في العمليات ، فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسألة ، فلا ينقل الينا فيها خلاف . فان هذا كافٍ في حصول الاجماع في العمليات ، بخلاف الامر في العلميات .

فان قلت : واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل ، اذ لا يتصور في ذلك اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام ، كأبي نصر وابن سينا ، فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل ، في القول بقدم العالم ، وبانه تعالى لا يعلم الجزئيات ، تعالى عن ذلك ، وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد واحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً، اذ قد صرح في كتاب «التفرقة» ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال . وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في امثال هذه المسائل ، لما روي عن كثير من السلف الاول ، فضلاً عن غيرهم ، ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخون في العلم ، لان الاختيار عندنا هو الوقوف على

قوله تعالى « والراسخون في العلم » ، لانه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التأويل ، لم تكن عندهم مزية تصديق ، توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان ، وهـذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان بها ، لا من قبل البرهان . فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم ، فيجب ان يكون بالبرهان ، واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل ، لان الله عز وجل قد اخبر ان لها تأويلًا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الا على الحقيقة .

واذا كان كذلك ، فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض . وهذا بيّن بنفسه عند من انصف .

علم الله

والى هذا كله فقد نرى ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلًا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها : وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا : فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود . فمن شبَّه العلمين ، احدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل . فاسم العلم ، اذا قيل على العلم المحدث والقديم ، فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات ، مثل الجلل المقول على العظيم والصغير ، والصريم المقول على الضوء والظلمة . ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً ، كما توهمه المتكلمون من اهل زماننا . وقد افردنا في هذه المسألة قولًا ، حركنا

اليه بعض اصحابنا . وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات ، الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي ، المدبر للكل ، والمستولي عليه . وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات . فان الكليات المعلومة عندنا معلولة ايضاً عن طبيعة الموجود ، والامر في ذلك العلم بالعكس . ولذلك ما قد ادى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، اعني في تكفيرهم او لا تكفيرهم .

قدم العالم

واما مسألة قدم العالم او حدوثه ، فان الاختلاف فيها ، عندي ، بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين ، يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، اعني على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يدرك تكوّنها بالحس ، مثل تكوُّن الماء والهواء والارض والحيوان والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات ، اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل

الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود ، الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام . وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه،وكذلك الوجود المستقبل . وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون انه متناه ، وهـذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وارسطو وفرقته يرون انه غير متناه ، كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الاخر ، الامر فيه بيّن انه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم ، على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديماً . ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً . فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه محدثاً أزلياً ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي . فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد ، حتى يكفّر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هـذه المسألة ، أعني ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة ، وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك .

وهذا كله ، مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع ، اذا تصفّح ، ظهر من الآيات ، الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ، ان صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان

مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع . وذلك ان قوله تعالى : « وهوَ الذي خَلقَ السمواتِ والأرضَ في ستة ايام ، وكان عرشُهُ على الماء » ، يقتضي بظاهره ان وجودًا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء، وزمانًا قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى: « يومَ تُبدَّلُ الارضُ غيرَ الارض والسموات » ، يقتضي أيضاً بظاهره أن وجودًا ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهي دخان » ، يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون . فانه ليس في الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبدًا . فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه؟ والظاهر ، الذي قلناه من الشرع في وجود العالم ، قد قال به فرقة من الحكماء .

اي خطأ معذور ؟

ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين . فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري ، لا اختياري ، أعني انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق ، كما لنا ان نقوم أو لا نقوم . واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدّق بالخطأ ، من قبل شبهة عرضت له، اذا كان من أهل العلم ، معذور . ولذلك قال ، عليه السلام ، اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان اخطأ فله أجر . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا ، أو ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء ، اذا نظروا في الاشياء العويصة ،

التي كلفهم الشرع بالنظر فيها . واما الخطأ ، الذي يقع من غير هـذا الصنف من الناس ، فهو اثم محض. وسواء كان الخطأ في الامور النظرية أو العملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة ، اذا أخطأ في الحكم ، لم يكن معذورًا ، كذلك الحاكم على الموجودات ، اذا لم توجد فيه شروط الحكم ، فليس بمعذور ، بل هو اما آثم وإما كافر . واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد ، وهي معرفة الاصول ، ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس ، فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات ، أعني أن يعرف الاوائـل العقلية ، ووجه الاستنباط منها .

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء ، الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطب ، والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن ، واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس ، بل ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات ، وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي . وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها اصناف الدلائل الثلاثة ، التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفتـه ، اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . فالجاحد لامثال هذه الاشياء ، اذا كانت أصلًا من اصول الشرع ، كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها . لانه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من اهل الجدل فبالجدل،

وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال ، عليه السلام : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله ، ويؤمنوا بي ، يريد بأيّ طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث .

التأويل

وأما الاشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده ، الذين لا سبيل لهم الى البرهان ، اما من قبل فطرهم ، واما من قبل عادتهم ، واما من قبل عدمهم أسبابَ التعلّم ، بان ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال ، اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع ، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة او الخمسة ، التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة. واذا اتفق كما قلنا ، أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث ، لم نحتجْ أن نضرب له أمثالًا ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر ، ان كان في الاصول ، فالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط .

واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له ، واخراجه عن

ظاهره ، كفر في حقهم ، أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء ، وحديث النزول . ولذلك قال ، عليه الصلاة والسلام ، في السوداء ، اذ أخبرته ان الله في السماء : «أعتقها فانها مؤمنة!» ، اذ كانت ليست من أهل البرهان . والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل ، اعني انهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً الى شيء متخيل . ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلاً في النظر باعتقاد الجسمية . ولذلك كان الجواب لهؤلاء ، في أمثال هذه ، انها من المتشابهة ، وأن الوقف في قوله تعالى : «وما يعلم تأويله الا الله .» وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع ، متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك ، فيُلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء . وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه . والمخطئ في هذا معذور ، أعني من العلماء .

المعاد

فان قيل : فاذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب ، فمن اي المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول : ان هذه المسألة الامر فيها بيّن انها من الصنف المختلف فيه ، وذلك انا نرى قوماً ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الاشعرية . وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون

في تأويلها اختلافاً كثيرًا ، وفي هــذا الصنف ابو حامد معدود ، هو وكثير من المتصوفة . ومنهم من يجمع فيها التأويلين ، كما يفعل ذالك ابو حامد في بعض كتبه .ويشبه ان يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا ، والمصيب مشكورًا او مأجورًا ، وذلك اذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحوًا من انحاء التأويل ، أعني في صفة المعاد لا في وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود . وانما كان جحد الوجود في هذه كفرًا ، لانه أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به في الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود . وأما من كان من غير أهل العلم، فالواجب في حقه حملها على الظاهر ، وتأويلها في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر . ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر ، فالتأويل في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر. فمن أفشاه له من أهل التأويل ، فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان . وأما اذا اثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما يصنعه ابو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وان كان الرجل انما قصد خيرًا ، وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد، بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه . والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، بل هو مع الاشاعرة أشعري ، ومع الصوفيــة صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى انه كما قيل :

يوما يمانٍ اذا لاقيت ذا يمن   وان لقيت معديّاً فعدناني

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه ، التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان مَن ليس أهلاً لها، وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف ، لانه لا يقف على كتب البرهان ، في الاكثر، الا أهل الفطر الفائقة . وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية، والقراءة على غير ترتيب، وأخذها من غير معلم . ولكن منعها بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع،لانه ظلم لافضل أصناف الناس ،وأفضل اصناف الموجودات، اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدًّا لمعرفتها على كنهها ، وهم أفضل أصناف الناس ، فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ، ولذلك قال تعالى : « ان الشركَ لظلمٌ عظيم .»

غاية الشرع

فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر ، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفاً ، ولا ان نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر ، لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان. والله الهادي والموفق للصواب.

وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تعالى ، وسائر الموجودات ، على ما هي عليه،وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي. والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين: أحدهما افعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى

الفقه . والقسم الثاني افعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع او نهى عنها ، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة ، والى هذا نحا ابو حامد في كتابه. ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنس الثاني، وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي هي سبب السعادة ، سمى كتابه احياء علوم الدين .

وقد خرجنا عما كنا بسبيله ، فنرجع فنقول: لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق، والعمل الحق، وكان التعليم صنفين ، تصورًا وتصديقاً ، كما بيّن ذلك اهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً ، البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتين ، إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ، ولا الاقاويل الجدلية ، فضلًا عن البرهانية ، مع ما في تعليم الاقاويل البرهانية من العسر ، والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها ، وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع ، وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق ، وانحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق ، منها ما هي عامة لاكثر الناس ، اعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية، والخطابية اعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس ، وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالأكثر ، من غير إغفال لتنبيه الخواص ، كانت اكثر الطرق ، المصرح بها في الشريعة ، هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع التصور والتصديق .

وهذه الطرق هي في الشريعة على اربعة اصناف .

احدها ان تكون ، مع انها مشتركة ، خاصة بالامرين جميعاً ، اعني ان تكون في التصور والتصديق يقينية، مع انها خطابية او جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها ، مع كونها مشهورة او

مظنونة ، ان تكون يقينية ، وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له او المتأول كافر .

والصنف الثاني ان تكون المقدمات ، مع كونها مشهورة او مظنونة، يقينية ، وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد انتاجها . وهذا يتطرق اليه التأويل اعني لنتائجه .

والثالث عكس هذا ، وهو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد انتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة او مظنونة ، من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية . وهذا ايضاً لا يتطرق اليه تأويل ، اعني لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع ان تكون مقدماته مشهورة او مظنونة ، من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه ، وهذه فرض الخواص فيها تأويل ، وفرض الجمهور امرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها ، في الوجهين جميعاً ، اعني في التصور والتصديق ، اذ كان ليس في طباعهم اكثر من ذلك . وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات ، من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق ، اعني اذا كان دليل التأويل اتم اقناعاً من دليل الظاهر . وامثال هذه التأويلات هي جمهورية ، ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية . وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالاً . واما الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الاقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلاً .

التصريح بالتأويل كفر

فاذًا الناس على ثلاثة اصناف. صنف ليس هو من اهل التأويل أصلًا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة. وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل، فضلًا عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية ، لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرَّح اه والمصرِح الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده إبطال الظاهر ، وإثبات المؤول . فاذا ابطل الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده اداه ذلك الى الكفر ، ان كان في اصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية او الجدلية ، اعني الكتب التي الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين، كما صنع ذلك ابو حامد. ولهذا يجب ان يصرح ويقال في الظاهر، الذي الاشكال في كونه ظاهرًا بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، انه متشابه لا يعلمه الا الله ، وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل: « وما يعلم تأويله الا الله. » وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلًا . » واما المصرّح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر ، لمكان دعائه للناس الى الكفر ، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في اصول الشريعة ، كما

عرض ذلك لقوم من اهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم اقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا ، وانهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع ، من جميع الوجوه ، اعني لا تقبل تأويلاً ، وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور . فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور ، وهلاكهم ، في الدنيا والآخرة .

ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثـــال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم ، بان وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم ، وتزيل امراضهم ، وتجنب أضدادها ، اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطباء ، لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض ، بالطرق البرهانية ، هو الطبيب ، فتصدّى هذا الى الناس ، وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق ، وشرع في ابطالها ، حتى بطلت عندهم ، او قال ان لها تأويلات ، فلم يفهموها ، ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل . افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئاً من الاشياء النافعة في الصحة ، وازالة المرض ، او يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم ، أعني حفظ الصحة؟ لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ، ولا هم يستعملونها ، فيشملهم الهلاك . هــذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء ، لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل ، فضلاً ان صرح لهم بتأويلات فاسدة ، لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ، ولا مرضاً يجب ان يزال ، فضلاً عن ان يروا ان ههنا اشياء تحفظ الصحة ، وتزيل المرض . وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ، ولمن ليس هو بأهل له ، مع الشرع . ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه . والصاد عن الشرع كافر . وإنما كان هذا التمثيل يقينياً ،

وليس بشعري ، كما لقائل أن يقول ، لأنه صحيح التناسب . وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة الانفس ، اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان إذا وجدت ، ويستردها اذا عدمت ، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس. وهذه الصحة هي المسماة تقوى ، وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية ، في غير ما آية ، فقال تعالى : « كُتبَ عليكم الصيام ، كما كتبَ على الذين من قبلكم ، لعلّكم تتّقون . » وقال تعالى : « لن ينالَ اللهَ لحومُها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم . » وقال : « إنّ الصلاةَ تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى . فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي ، او العمل الشرعي ، هذه الصحة . وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية ، وعلى ضدها الشقاء الأخروي.

فقد تبيّن لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلًا عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى ان يحملها ، واشفق منها جميع الموجودات ، اعني المذكورة في قوله تعالى : « إنّا عرضنا الأمانةَ على السموات والارض والجبال. . . »[1] (الآية) . ومن قبل التأويلات ، والظن بأنها يجب ان يصرح بها في الشرع ، نشأت فرق الاسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً ، وبدّع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها ، فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة ، واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية ، وان كانوا أقل تأويلًا . فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ،

---

١) هذا نص الاية : « انّا عرضنا الامانةَ على السماوات والارض والجبال ، فابينَ ان يحملنها ، واشفقنَ منها ، وحملَها الانسانُ ، انه كان ظلوماً جهولًا ! » (٣٣ : ٧٢) .

ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق . وزائدًا إلى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ، ولا مع الخواص ، لكونها ، اذا تؤملت ، وجدت ناقصة عن شرائط البرهان . وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان ، بل كثير من الاصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية ، فانها تجحد كثيرًا من الضروريات ، مثل ثبوت الاعراض ، وتأثير الاشياء بعضها في بعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط . ولقد بلغ تعدي نظّارهم في هـذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر ، وقال قوم الايمان ، أعني من قبل انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع ، التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس ، وظنوا ان ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع وضلّوا وأضلّوا !

فإن قيل : فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ، ولا غيرهم من اهل النظر ، هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها ، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها ، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه ؟ قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط ، فان الكتاب العزيز ، اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس ، والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس ، والخاصة. واذا تؤمل الأمر فيهـا ، ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه . فمن حرّفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه ، او اظهر منها للجميع ، وذلك شيء غير موجود ، فقد ابطل حكمتها ، وابطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية. وذلك

ظاهر جداً من حال الصدر الاول ، وحال من أتى بعدهم . فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل ، دون تأويلات فيها . ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم يرَ ان يصرح به . واما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويلَ قلّ تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقاً . فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلّفنا اعتقاده ، ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما امكنه ، من غير ان يتأول من ذلك شيئاً ، الا اذا كان التأويل ظاهراً بنفسه ، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع . فان الاقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس ، اذا تؤمّلت ، يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من اهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل . فان الاقاويل الشرعية المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع ، لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . احداها انه لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ، ان كانت مما فيها تأويل ، الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ، ولا في مذاهب المعتزلة . اعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق . ولهذا كثرت البدع . ويودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه . وان أنسأ الله في العمر ، فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه . فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فان النفس ، مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرّفة ، في غاية الحزن والتألم . وبخاصة ما عرض لها من ذلك ، من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الاذية

من الصديق هي أشد من الاذية من العدو ، أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، فالاذية ممن ينسب اليها اشد الاذية ، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون انفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدد الكل ، ويوفق الجميع لمحبته ، ويجمع قلوبهم على تقواه ، ويرفع عنهم البغض والشنآن ، بفضله وبرحمته. وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلّات ، بهذا الامر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ، ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين ، ونبّه الخواصّ على وجوب النظر التام في اصل الشريعة .

انتهى

سلطان التقليد

قال ارسطاطاليس :

لكن الانقياد لما نسمعه انما يكون بحسب العادة . وذلك انا نقول بما تعودنا سماعه ، ونرى ان ما سوى ذلك غير مشاكل له . بل نرى ما لم نعتده مستشنعاً غير معروف . وذلك ان الشيء الذي قد جرت به العادة ، والالفة ، والانقياد لما نسمعه ، أعرَف . وقد نصل الى معرفة مقدار ما جرت به العادة بان ننظر في النواميس ، فانك تجد ما فيها من الالغاز ، والاشياء الشبيهة بالخرافات ، بسبب الالفة لها ، اجلّ في النفوس من ان تتعرف حقائقها .

التفسير :

قصده في هذا الفصل ان ينبِه على الامور العائقة عن الوقوف على الحق في المعارف الانسانية . ولما كان اقواها في ذلك هو المنشأ ، منذ الصِبا ، على رأي من الاراء ، بل هو املك الاشياء بصرف الفطر الذكيّة عن معرفة حقائق الاشياء ، وبخاصة التي تضمنها هذا العلم . وذلك ان اكثر الاراء التي تضمنها هذا العلم فهي اراء ناموسية ، وُضعت للناس لطلب الفضيلة ، لا لتعريفهم الحق ، فالغز فيها عن الحق الغازاً . والسبب في هذا كلّه ان الناس لا يتم وجودهم الا بالاجتماع ، والاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة ، فاخذهم بالفضائل امر ضروري لجميعهم . وليس الامر كذلك في اخذهم بمعرفة حقائق الاشياء ، اذ ليس كلهم يصلح لذلك .

وليس يوجد هذا في الاراء الشرعية ، بل وفيما سبق للانسان من العلوم في اوّل تعلّمه ، كما نرى قد عرض الكثير من الفتيان ، الذين سبق لهم ، في اول تعلمهم ، العلم المسمّى عندنا علم الكلام . فانه لما كان هذا

العلم يقصد به نصرة اراء ، قد اعتقد فيها انها صحاح ، عرض لهم ان ينصروها باي نوع من انواع الاقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأول ، او جدلية ، او خطابية ، او شعرية.

(تفسير ما بعد الطبيعة : الجزء الاول : ص٤٣–٤٤)

فضل القدماء

قال ارسطو :

ومن العدل الا نقتصر على ان نشكر الذين شاركناهم في الآراء باعيانهم فقط ، دون ان نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ ، فانهم قد اعانونا بعض المعونة . وذلك انهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . . .

التفسير :

هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع المتقدمين . وذلك ان القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الابناء . الا ان ولادة هؤلاء اشرف من ولادة الآباء ، لان الآباء ولدوا اجسامنا ، والعلماء ولدوا انفسنا ، فالشكر لهم اعظم من شكر الاباء ، والبر بهم اوجب ، والمحبة فيهم اشدّ ، والاقتداء بهم احقّ . فهو يقول ، مؤكدًا لهذا الغرض ، انه ليس ينبغي ان نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علّمونا آراء صادقة ، وهم الذين رأينا مثل رأيهم ، بل ومن لم نرَ رأيه . فان هؤلاء ايضاً ، بما قالوا في الفحص عن الاشياء ، خرجوا عقولنا ، وافادونا ، بذلك ، القوة على ادراك الحق.

واذا كان هذا واجباً على ارسطو ، مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق ، وعظم ما اتى به من الحق بعدهم ، وانفرد

به ، حتى انه الذي كمل عنده الحق ، فكم اضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه . وشكره الخاص به انما هو العناية باقاويله ، وشرحها وايضاحها لجميع الناس ، فان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته ، التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو اشرف الاعمال عنده ، واحظاها لديه. جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة ، التي هي اشرف العبادات ، واستخدمه بهذه الطاعة ، التي هي اجلّ الطاعات.

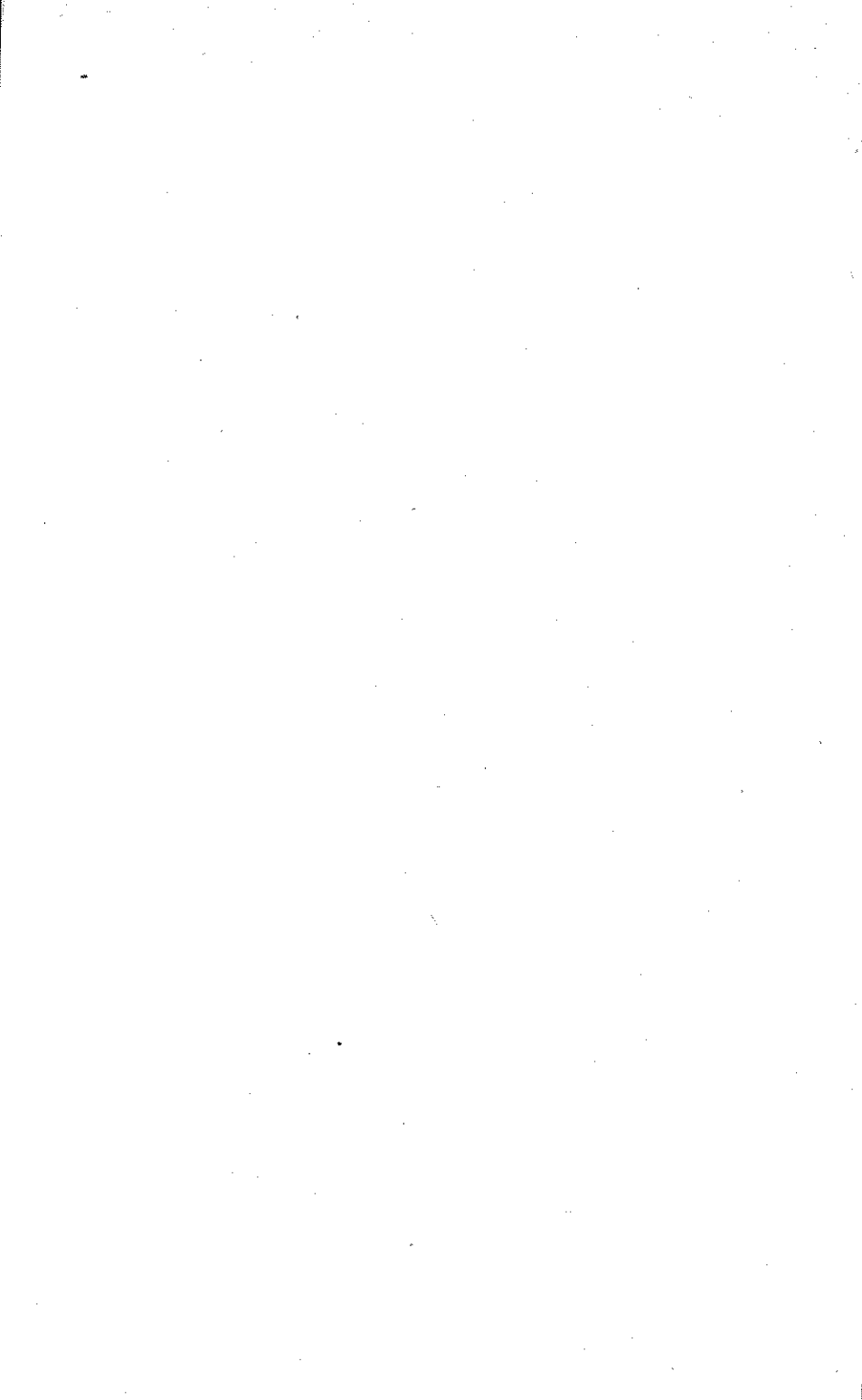
(تفسير ما بعد الطبيعة — الجزء الاول : ص ٩ — ١٠)

الوحي

نثبت هذا النص ، مقتنعين بصواب ما جاء فيه ، غير مقتنعين بان ابن رشد اعتقد ما كتبه من ان العقل يعجز باطلاق عن ادراك بعض حقائق الوحي.

قوله (الغزالي) ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حق . وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمماً لعلوم العقل ، اعني ان كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الانسان من قبل الوحي.

والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز باطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدركه بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز اما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لامر عارض من خارج ، من عدم تعلم . وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الاصناف.

(تهافت التهافت ص ٣٥٥ — ٣٥٦)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثانية)

٢ — ابو العلاء المعري (طبعة ثانية)

٣ — ابن خلدون (طبعة ثانية)

٤ — الغزالي : في جزئين (طبعة ثانية)

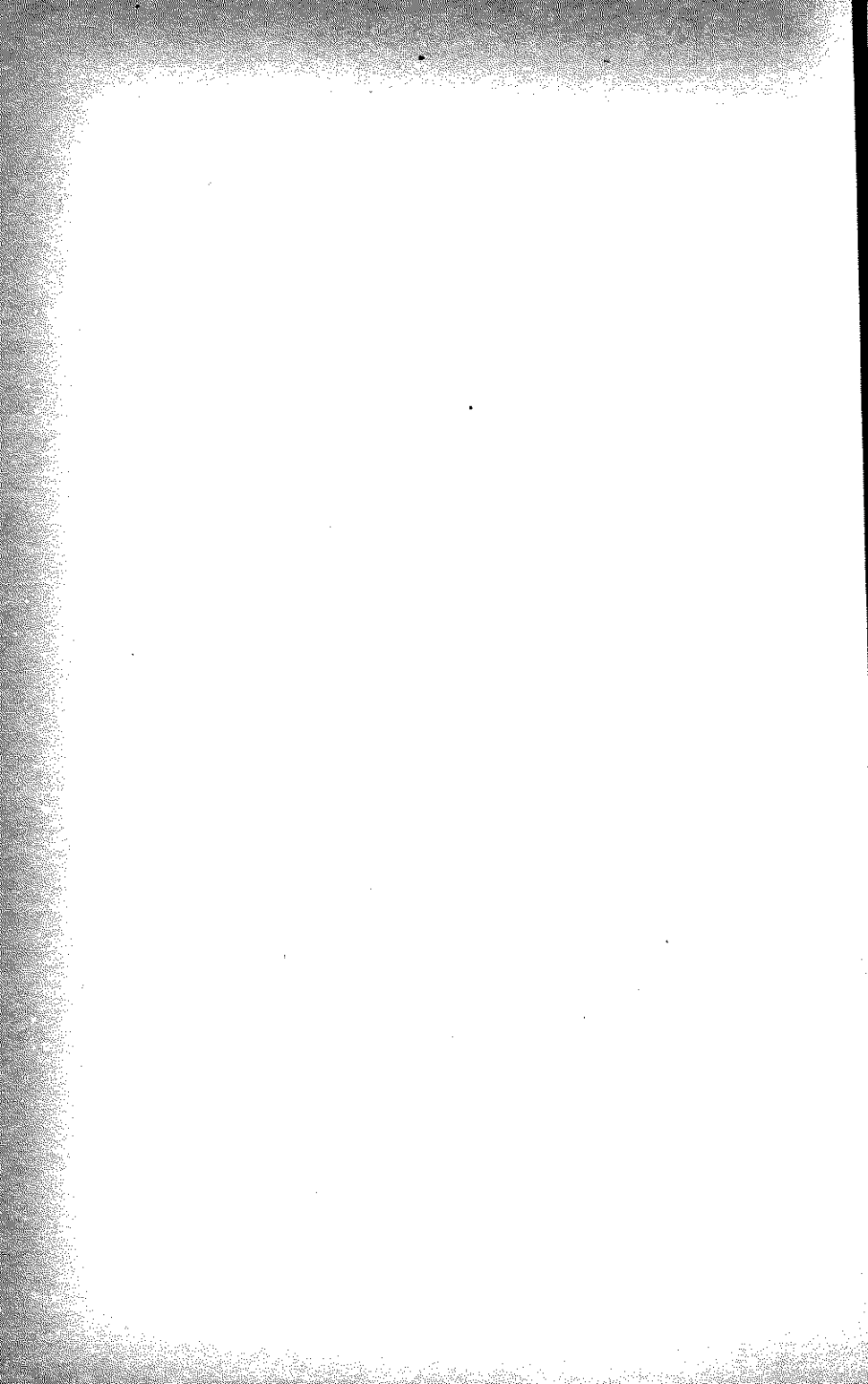
٥ — ابن طفيل (طبعة ثانية)

٦ — ابن رشد : في جزئين (طبعة ثانية)

٧ — اخوان الصفاء .

للمؤلف ايضاً :

قربان الاغاني : معرَّب عن طاغور

تمّ طبع هذا الكتاب
في الحادي عشر من شهر تموز
سنة ١٩٥٣

المستودع الوحيد المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة - بيروت

١٠٠ غ . ل .

الجزء الثاني

الأب يوحنّا قمير

أستاذ الفلسفة العربية في جامعة القديس يوسف

دراسة - مختارات

طبعة ثانية منقّحة

الجزء الثاني

المطبعة الكاثوليكية

بيروت

عرضنا ، في الجزء السابق ، نظرية ابن رشد في الوفاق بين الوحي والعقل ، بين الدين والفلسفة .

وغرضنا الآن البحث في ما اذا كان ابن رشد قد وفق عملياً الى اقامة هذا الوفاق . ان بين الاسلام والفلسفة اليونانية مسائل عديدة مشتركة ، وان النظرة الى هذه المسائل لم تكن دائماً واحدة ، فما كانت حلول ابن رشد ، وهل استطاع ازالة كل خلاف ؟

ولنقل قبل كل تفصيل ، ان ابن رشد ظل اميناً لنظريته العامة ، فميّز بين ظاهر الشرع وباطنه ، جاعلًا من الظاهر ايمان العامة ، ومن الباطن حقيقة يصل اليها الفلاسفة بالتأويل ، ويحرّم عليهم البوح بما اهتدوا اليه.

واذا نحن امام نتيجتين غريبتين :

الاولى : لا مجال الى التوفيق بين ايمان العامة والفلسفة ، لانهما احياناً متناقضان . ان الوفاق الوحيد بينهما هو فصلهما : ايمان العامة غير تعليم الفلسفة .

الثانية : ان ايمان الخاصة يتفق وفلسفتهم .

على ان هؤلاء الخاصة لا يبوحون بايمانهم ، فمن اين تعرفه ؟ ان ابن رشد يعرض بوضوح ، في مناهج الادلة ، ما يراه من ظاهر الشرع. ولكن هل لهذا الظاهر باطن ، وما هو ؟ هذا ما يستحيل عليك ، اكثر الاحيان ، ان تتبينه . وانك لتحتاج الى معرفة رأيه الفلسفي

الخاص في مسألة ما ، والى معرفة رأي ارسطو استاذه فيها ، والى ان تقدر رأيه تقديرًا – ولو اصطدمت بنصوص مخالفة – قبل ان تقرر عقيدته الخاصة .

ذلك ان ابن رشد كان يقول بكتمان التأويل ، ومجاراة العامة في الظاهر ، وكان يخشى الاضطهاد وكيد الحساد ، فمن الطبيعي ان نعثر له على نصوص لا تعبر عن رأيه ، بل قد تكون مناقضة لهذا الرأي . ان ابن رشد يؤكد لنا ان كتاب تهافت التهافت نفسه ليس من الكتب الفلسفية الخاصة : « كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولًا صناعيًا برهانيًا ، وانما هي اقوال غير صناعية ، بعضها اشد اقناعًا من بعض .»[1]

وعليه لا تدهش اذا ما نسبنا لابن رشد رأيًا ، وعثرت له على نص مخالف . وانا سنكون حذرين ، فلا نلقي الكلام لغوًا ، بل نبحث مسائل الوحي مستندين الى قرائن ونصوص ، غير غافلين عن نظرية فيلسوفنا العامة ، ولا ساهين عما كان لارسطو عليه من اثر .

اما اهم هذه المسائل فهي :

١ – وجود الله

لم ينكر ابن رشد وجود الله او يشك فيه . وان فلاسفة العرب ومتكلميهم متفقون على هذا الرأي . انما الخلاف كان كبيرًا على براهين اثبات الله ، على سبل الوصول اليه .

وان ابن رشد يستعرض اولًا براهين الحشوية والاشعرية والصوفية – وكلها غير صالحة – ثم ينتهي الى عرض ما يعتقده براهين الشرع .

برهان الحشوية :

قالت الحشوية بان معرفة الله لا تتم عن طريق العقل ، بل عن طريق

١) تهافت التهافت : ص ٤٢٨

الايمان . واذًا كل برهان عقلي عناء باطل .

ورفض ابن رشد هذا الرأي ، محتجاً بان القرآن نفسه يدعو الى معرفة الله بالادلة العقلية ، عن طريق معرفة المخلوقات[١] .

برهان الاشعرية :

اما الاشعرية فرأت عكس الحشوية ، رأت ان التصديق بوجود الله لا يكون الا بالعقل .

ودليل الاشعرية يستند الى حدوث العالم ، وبالتالي الى لزوم فاعل محدث .

ويرى ابن رشد في هذا الدليل نقصين :

النقص الاول هو ان هذا الدليل غير صحيح : ان محدِث العالم ، ولا شك ، ازلي . وفعل الخلق كذلك ازلي . ولا يجوز ان يتأخر المفعول عن فعل الفاعل ، ان يتعلق عالم حادث بفعل ازلي . اذن العالم قديم ، لا حادث .

اما النقص الثاني فهو ان هذا الدليل عسير عويص يفوق افهام العامة ، وتكليفهم معرفة الله عن هذا الطريق هو من باب تكليف ما لا يطاق .

ان الشرع قد سلك غير هذه السبيل ، « واستعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع »[٢] .

برهان الصوفية :

اما الصوفية فقد اعتصمت بالالهام ، وقالت بان معرفة الله « شيء

---

١) رأي الحشوية ، في نظرنا غريب ، اذ كيف يستقيم ايمان بوحي ، قبل اثبات وجود الله ، وامكان الوحي نفسه ، بل وواقع الوحي .

٢) مناهج الادلة : ص ٩١

يلقى في النفس ، عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب.»[١] ويعلق ابن رشد على هذا الرأي بقوله : « ان هذه الطريقة ، وان سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس ، بما هم ناس.»[٢] ثم ما تبقى فائدة النظر العقلي في الانسان ، ولمَ يدعو القرآن الناس الى مثل هذا النظر ؟

ينتهي ابن رشد من عرض الآراء المتقدمة ، ومن نقدها ، مدعياً انها لا توافق ظاهر الشرع او باطنه ، ناعياً عليها تقصيرها عن برهان العلماء ، وايغالها في امور عويصة يستحيل فهمها .

واذًا ما برهان الشرع على وجود الله ، وما برهان العلماء ؟

ان للشرع دليلين : دليل الاختراع ، ودليل العناية .

دليل الاختراع :

اما دليل الاختراع فيقوم على هذا : انّا نرى اجسادًا جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، ويحدث الحس والعقل ، ونرى حركات سماوية مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا . ويستحيل حدوث الحياة والحس والعقل ، كما يستحيل تسخير حركة السماوات ، دون افتراض مخترع موجد لها . ويستشهد ابن رشد بآيات كثيرة تدل على هذا الاختراع ، من مثل :« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ، ولو اجتمعوا له ! »

دليل العناية :

واما دليل العناية فظاهر ايضاً من آيات الشرع ، وظاهر من نظر العقل .

١) مناهج الادلة ص ٤٤
٢) مناهج الادلة ص ٤٤

ان العقل ، اذا تصفح العالم ، رآه مكوّناً على نحو خاص من شكل ووضع وقدر ، موافقاً بجميع اجزائه لوجود النبات والحيوان والانسان ، مسدّداً نحو هذه الغاية تسديداً محكماً . وهل يكون هذا اتفاقاً ، دون صانع حكيم ، قصد ذلك واراد ؟

وان الآيات الدالة على عناية الله كثيرة . منها : « الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض : ربّنا ، ما خلقتَ هذا باطلاً . . . » ومنها : «تبارك الذي جعل في السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ! » .

•

ان دليل العناية هذا ليس سوى دليل النظام الشائع في الكون ، الذي طالما استند اليه الفلاسفة . وان اتى ابن رشد بجديد فبتعيينه لهذا النظام غاية ، هي وجود الحياة ، ووجود الانسان خاصة .

•

ينتهي ابن رشد من عرض دليلَي الاختراع والعناية ، عن طريق الشرع ، وانت تتساءل ما ثقته بهذين الدليلين ، وهل ثَمّ براهين اخرى خاصة بالعلماء .

ان ابن رشد يؤكد ، في مناهج الادلة ، ان هذين الدليلين هما ايضاً دليلا العلماء . وان يكن ثَمّ فرق ففي فهم العلماء . فهماً اعمق لما في العالم من كمال الصنعة ، وجليل الحكمة .

على ان ابن رشد يتطرق ، في غير مناهج الادلة ، الى فروق ابعد من ذلك .

انه يرى اولاً ان عناية الله لا تتعلق بالاشخاص الا بقدر ما تتعلق بانواعهم ، « اما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الالهي[1] » .

ويرى ثانياً ان الاختراع لا يتناول سوى الحياة والحس والعقل والحركة ،

١) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٦٠٧

مضللاً متكلمي الملل الثلاث – اليهودية والنصرانية والاسلام – القائلين « بان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعاً ، وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل ، و . . . بانه يمكن ان يحدث شيء من لا شيء . »[1] انه يرى مع ارسطو ان الكون هو تغيّر في الجوهر ، وانه لا يتكوّن شيء من لا شيء ، بل من موضوع : « . . . المذهب الذي اخذناه عن ارسطو ، وهو ان الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بان يحرك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة الى الفعل . »[2]

وخلاصة ذلك ان الهيولى ازلية ، غير معلولة ، حركها الله ، واستخرج منها الصور الكامنة فيها . ويخالف هذا رأي الاديان الثلاثة القائلة باختراع الكائن جملة – هيولى وصورة – من لا شيء ، بقدرته اللامتناهية .

قلنا ان رأي ابن رشد مخالف لآراء الاديان الثلاثة ، لا لآراء متكلميها فقط ، وانه مخالف للعقل ايضاً : ان الله خالق كل شيء ، ان استغنى عنه كائن ، امكن استغناء الكل .

٢ – صفات الله

صفات الله ، التي صرّح بها الكتاب ، سبع : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وهي صفات متفق عليها بين المتكلمين .

يثبت ابن رشد هذه الصفات بآيات قرآنية ، وبأدلة عقلية سهلة . وليس في ما اورده من هذا القبيل طريف ، او موضوع نزاع .

على انه يتطرق ، بعد ذلك ، الى مسألتين دقيقتين هما : كيفية علم الله ، وعلاقة الذات بالصفات . وانّا نبسط لك رأيه في هاتين المسألتين.

١) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٨–١٥٠٣

٢) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٩

علم الله :

قال المتكلمون ان الله يعلم المحدثات بعلم قديم ، لا محدث .

والحال ان هذا الرأي غير مصرح به في الشرع : لم يتكلم الشرع عن علم محدث او قديم ، بل الظاهر منه ان الله « عالم بالشيء قبل ان يكون على انه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان ، وعالم بما قد تلف في وقت تلفه . » فليكتفِ العامة بهذا الظاهر : ان القول بعلم محدث او قديم بدعة في الاسلام .

ولكن ما رأي ابن رشد كفيلسوف ، في علم الله بالمحدثات ؟

يقرر ابن رشد اولاً المشكلة على هذا الشكل : المحدثات ، قبل وجودها ، غيرُها بعد ان توجد . فان كان علم الله بها واحداً قبل ان توجد ، وبعد ان توجد — اي قديماً — لم يكن علماً بالشيء على ما هو عليه . وان تغيّر علمه مع المعلوم ، كان له علم حادث . واذاً يجب : اما ان يتغير علم الله مع المعلوم المحدث ، واما ان يجهل الله المحدثات . وكلا الامرين مستحيل .

ويحلّ ابن رشد المشكلة على الوجه التالي : ان علم الله بالاشياء غير علمنا بها . ان علمنا متأخر عن الاشياء ، معلول لها ، ولذلك هو يتغيّر بتغيرها ، ويحدث بحدوثها . اما علم الله فعلى مقابل ذلك : انه سابق للاشياء ، علة لها ، ولذلك لا يتغير معها ، ولا يحدث في علمه تغيّر عند وجود معلومه .

الذات والصفات :

هل الصفات هي الذات ام زائدة على الذات ، هل الصفات هي نفسية ام معنوية ؟

1) مناهج الادلة : ص ٥٤

يرى ابن رشد ان ظاهر الشرع ما تعرض لهذه المشكلة ، بل اثبت الصفات دون تفصيل . وعليه فليقتصر الجمهور على الايمان بالصفات دون التطرق الى ابحاث لن يبلغ فيها يقيناً .

ان مسألة الذات والصفات بدعة في الاسلام ، اثارها المتكلمون ، وغالت الاشعرية والمعتزلة في الجدل فيها ، الاشعرية تميز بين الذات والصفات ، والمعتزلة تنفي كل تمييز .

ان المتكلمين خالفوا ظاهر الشرع ، وعلموا الجمهور ما لا يطيق فهمه ، وما اتوا على ارائهم ببرهان .

ولكن ما رأي ابن رشد كفيلسوف ؟

يرى ابن رشد ان الصفات غير زائدة على الذات ، وانما هي صفات مضافة ، او مساوبة ، او متوهمة ، لا تحدث كثرة في الذات : « ان الشيء الواحد بعينه ، اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره ، سمي قادراً وفاعلاً . واذا اعتبر ، من جهة ادراكه لمفعوله ، سمي عالماً . واذا اعتبر العلم ، من حيث هو ادراك وسبب للحركة ، سمي حياً . »[1]

ان ابن رشد يرى ما ترى المعتزلة ، انما يعيب على المعتزلة ادلتها ، ويعيب تعليمها هذه الاراء للجمهور .

٣ — بعث الرسل

في هذه المسألة مسائل ، وهي : طبيعة الوحي ، ثم طبيعة المعجزة ، ثم دلالة المعجزة على صحة دعوى رسول .

طبيعة الوحي :

يتعرض ابن رشد للوحي ، في مناهج الادلة ، فيراه اعلاماً من الله

١) تهافت التهافت : ص ٣١٥

للناس بما في نفسه ، وذلك بطرق ثلاثة : الاول ان يفعل في السامع فعلًا ينكشف له به المعنى المقصود ، دون واسطة اللفظ . والثاني ان يعبّر عن المعاني بالفاظ يخلقها في نفس من اصطفاه ، وكأنه يكلّمه تكليما . والثالث ان يرسل له ملكاً فيوحي باذنه ما يشاء .

هذا ظاهر الشرع . ولكن ما رأي ابن رشد الخاص ؟

هذا الرأي لا يعرضه بنوع واضح ، بل نستنتجه من بعض ارائه :

ان ابن رشد يجعل من الفلسفة نوعاً من الوحي فيقول ما نصّه : « وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء ، بواسطة البراهين .»[1] وجاء في نص آخر : « الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه ان يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور .»[2] وفي كلامٍ له عن ارسطو يدعو الى شرح اقاويله وايضاحها معللًا ذلك بقوله : « ان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو اشرف الاعمال عنده ، واحظاها لديه . جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة ، التي هي أشرف العبادات ، واستخدمه بهذه الطاعة التي هي اجلُّ الطاعات .»[3]

ثم انه حين حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، جعل من الفلسفة اصلًا يُرجع اليه في فهم الوحي وتأويله ، وهذا يعني ضمناً ان الوحي لا يعلّم ما لا يستطيع العقل وحده الوصول اليه .

يظهر من اراء ابن رشد هذه ان النبي لا يختلف عن الفيلسوف الا

---

١) مناهج الادلة : ص ٥٦

٢) تهافت التهافت : ص ٥٨٣

٣) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٠

بالتعبير ، بكلام مجازيّ وُضع لافهام الجمهور ، وليس للفيلسوف اليه حاجة !

طبيعة المعجزة :

يرى ابن رشد ان المعجزة من مبادئ الشرع ، التي لا يجوز للفلاسفة التكلم عنها ، والجدل فيها .[١]

على انه ، في مناهج الادلة ، يبحث في المعجز فيقسمه نوعين : المعجز البرّاني ، والمعجز المناسب .

المعجز البراني كفلق البحر ، والمشي على المياه ، اما المعجز المناسب فهو ما لاءم غاية الرسالة — اي الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، المفيدة لسعادة جميع الخلق — واتى خارقاً المعتاد .

دلالة المعجزة على الرسالة :

رأى المتكلمون ان المعجز البرّاني ، اذا اقترن بدعوى الرسالة ، دلّ على صحة الرسالة دلالة قاطعة .

ويرى ابن رشد ان طريقة المتكلمين هذه مقنعة للجمهور ، دون العلماء . وله على ذلك :

اولاً : ان لا علاقة بين المعجز البراني والرسالة .

ثانياً : ان المتكلمين سلّموا بظهور المعجزات على يدي الساحر — وهو غير فاضل — فلماذا لا تصدر على يدي شخص يدّعي الرسالة كذباً ؟

ثالثاً : ان الرسول ما تحدّى بخارق غير القرآن : « قالوا : لن نؤمن حتى تفجّر لنا من الارض ينبوعاً ... قل سبحانَ ربي ، هل كنتُ الا بشرًا رسولًا ؟ »

---

١) تهافت الفلاسفة : ص ٥٣٧

ويرى ابن رشد ان المعجز المناسب وحده يدلّ على صفة النبوة ، كما يدلّ الابراء على صفة الطبيب . اما المعجز البراني فقد يقنع الجمهور فقط : « ويشبه ان يكون التصديق ، الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء . فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجزالبراني، ليس يشعر بها الجمهور . لكن الشرع ، اذا تؤمل ، وجد انه اعتمد المعجز الاهلي والمناسب ، لا المعجز البراني . »[1]

ه

ونحن نرى ان المعجز البراني ادل على الرسول من المعجز المناسب . ذاك ان المعجز المناسب هو دليل دقيق يعسر — حتى على الخاصة — الاقتناع به ، واقناع الغير ، لانه يقوم على تقدير صلاح الشريعة ، وموافقتها لكمال الانسان وسعادته ، وهذا التقدير لا يتجاوز حد الاقتناع الادبي . اجل ان ضلالًا في الشريعة ، او حثًّا على المنكرات ، لدليل على فسادها . اما متى يجوز كلام ما حدّ العقل ، ومتى لا يجوز ، فامر لا يقطع به مطلقاً ، او لا يقطع به الا بعد شق النفس .

اما المعجز البراني فالتثبت من وقوعه اسهل . اما دلالته على الرسالة فتستقيم اذا اقترنت بدعوى الرسالة . ذاك ان كل معجزة فعل الله ، ويأبى كمال الله ان يستشهد به كاذب، ويطلب منه معجزة ، فيستجيبه ، مثبتاً كذبه . اما معجزات السحرة فامر لا نسلّم به .

٤ — القضاء والقدر

يرى ابن رشد ان هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية .
ان آيات الكتاب في ذلك متعارضة ، بعضها تدل على ان الانسان

---

١) مناهج الادلة : ص ١٠٤

مجبور ، وبعضها على انه غير مجبور . وربما ظهر ذلك التعارض في الآية الواحدة : « ما اصابك من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك . » وقد اختلف المسلمون في فهم هذه الآيات ، فقالت الجبرية بالجبر ، وقالت المعتزلة بقدرة الانسان على الحسنة والمعصية. اما الاشعرية فرامت ان تأتي بقول وسط ، فقالت «ان للانسان كسباً ، وان المكتسَب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له ، فاذا كان الاكتساب والمكتسَب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه . »[١]

ثم ان ادلة العقل متعارضة ايضاً . ذلك انه اذا فرضنا الانسان خالقاً لافعاله ، لم يكن الله خالقاً كل شيء . واذا فرضنا الله خالقاً لافعال الانسان ، كان الانسان مجبورًا ، وكان التكليف من باب ما لا يطاق ، وبطلت الصنائع عامة.

واذًا ما الحل الصحيح ؟

يرى ابن رشد ان للانسان قدرة على فعل الاضداد. على ان الارادة لا تعمل الا بمؤاتاة اسباب سخرها الله من خارج او من داخل ، وهي اسباب تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود . واذًا افعالنا تابعة لهذه الاسباب ، جارية على نفس النظام والترتيب.

وعليه فاذا نسبت الافعال الى ارادتنا فقط ، نفيت الجبر . واذا نسبتها الى الاسباب الدافعة فقط ، اثبته. ومن ثم كان التعارض في آيات الشرع.

ان الانسان خالق افعاله جبرًا.

انه خالق افعاله ، لان الافعال اعراض ، لا جواهر ، وخلق الجواهر فقط مقصور على الله. ان الانسان يخلق الاعراض ، والا لما كان فاعلًا ،

١) المختارات : ص ٥٠

ولما عرفنا ان ثمة فاعلاً للعالم اصلاً — لان الحكم على الغائب في ذلك من قبل الحكم على الشاهد — ولما ميزنا طبيعة عن طبيعة ، وكائناً عن آخر .
وان الانسان مجبور على ما يعمل ، لان اسباباً قاهرة تدفعه الى ذلك .
ولكن كيف يكون الله عادلاً ، ويدفع الانسان بواسطة تلك الاسباب الى فعل الشر ، فالهلاك ؟

يرى ابن رشد ان الاسباب بذاتها تدفع الى الخير ، انما بالعرض ينتج عنها شر ، لما في تركيب الانسان من نقص . وعليه لم يكن بد من احد اثنين : اما عدم خلق الانسان ، واما ايجاده كما هو بخيره الاكثر وشره الاقل . ومن الواضح ان الحكمة والعدل يقضيان بايجاد الخير الاكثر مع الشر الاقل ، لانه افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل .

٥

ان نظرية ابن رشد هذه تحوي مبادئ عديدة ، منها صحيحة ، ومنها فاسدة .

من مبادئه الصحيحة ان الانسان فاعل حقاً لافعاله ، خلاف ما رأى الغزالي ، والاشعرية عامة ، وانه يستطيع خلق الاعراض لا الجواهر .
ولكن من الخطإ ان نجعل الانسان سبب الاعراض الوحيد ، والا انكرنا شمول خلق الله . ان الله والانسان يخلقان فعل الانسان ، لا متعاونين ، كلٌّ يخلق بعضه ، بل كلٌّ يخلقه كاملاً في نطاق سببيته الخاصة .

وان الانسان يعمل تحت تأثير اسباب خارجية وداخلية تحد كثيراً من حريته . ولكن اخطأ ابن رشد — وفلاسفة العرب عامة — حين اعتبروا كل سبب قاهراً . ان الانسان ، حين يعمل ، لسبب يعمل ، انما السبب قد يكون قاهراً ، وقد يكون مغرياً فقط .

ان نظرية ابن رشد انكرت شمول الخلق ، وانكرت عملياً حرية الانسان ، فلم تأتِ بصالح او طريف .

٥ – المعاد

المعاد اثنان جسماني وروحاني .

المعاد الجسماني :

يرى ابن رشد ان ظاهر الشرع مثّل المعاد بالامور الجسمانية ، لان ذلك افضل في نظر الجمهور ، واحث له على الفضيلة . وبالتالي الاعتقاد بالمعاد الجسماني فرض على العامة .

والخاصة ما يعتقدون ؟

يرى ابن رشد – ردًّا على الغزالي الذي كفَّر الفلاسفة لانكارهم المعاد الجسماني – ان آيات المعاد تحتمل التأويل ، وانّ على الخاصة ان يعتقدوا ما اوصلهم اليه التأويل ، والا يصرّحوا بما يعتقدون. ويعني هذا ضمناً ان رأي الخاصة غير رأي العامة .

ثم ان ابن رشد يقول باستحالة عدد لا نهاية له بالفعل ، نفوساً كان او اجساماً ، كما يقول بقدم العالم والانسان . وعليه يستحيل بعث الاجسام ، لان ذلك يؤدي الى وجود عدد من الاجسام لا نهاية له بالفعل ، اي كل معدوداته موجودة معاً ، وهو محال .

المعاد الروحاني :

يرى ابن رشد ان خلود النفس ثابت عقلياً ، خلاف ما ادعاه الغزالي في تبديعه الفلاسفة .

على ان فيلسوفنا يرى ان النفس البشرية واحدة ، لا تتعدد بتعدد الابدان . وانها نفس ازلية تتصل بالاجسام اتصال شعاع الشمس بالمرايا ،

حتى اذا انقطع هذا الاتصال عادت الى وحدتها السابقة .

يرى ابن رشد وحدة النفس الخالدة — او العقل — لاسباب عديدة ، اخصّها ان القول بتعدد النفوس يؤدي الى وجود عدد لا نهاية له بالفعل ، وهو محال : « ومن اجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص ، وانها باقية . »[١]

وتتساءل ما الثواب والعقاب ، وكيف يستقيم جزاء ، اذا كانت نفس البشر واحدة ؟ كيف يتميز الصالح عن الشرير ؟

ان ابن رشد لا يعرض لهذا السؤال مباشرة ، ولا يجيب عليه ، ولهذا نظل حائرين مترددين . ولعل في هذا النص سبيلًا الى الجواب . قال ابن رشد : « ان ارسطاطاليس يرى ان السعادة للناس ، بما هم ناس ، انما هو اتصالهم بالعقل الذي قد تبين ، في كتاب النفس ، انه مبدأ محرك وفاعل لنا . وذلك ان العقول المفارقة ، بما هي مفارقة ، يجب ان تكون مبدأ لما هي له مبدأ بالنحوين جميعاً ، اعني من جهة ما هي محركة ، ومن جهة ما هي غاية . فالعقل الفعال ، من جهة ما هو مفارق ومبدأ لنا ، قد يجب ان يحركنا بقدر ما يحرك المعشوق العاشق . وان كانت كل حركة فقد يجب ان تتصل بالشيء الذي يحركها على جهة الغاية ، فواجب ان نتصل ، بآخرة ، بهذا العقل المفارق ، حتى نكون قد علقنا بمثل هذا المبدأ الذي علقت به السماء ، كما يقول ارسطو ، وان كان ذلك لنا زماناً يسيرًا . »[٢] وجاء في نص آخر : « ان السعادة القصوى ، وهو النظر الى العقل المفارق ، هو بقوة تحدث في العقل النظري عند كماله . »[٣]

يبدو من هذين النصين ان سعادة النفس في مشاهدة العقل الفعال ،

---

١) تهافت التهافت : ص ٢٧٥

٢) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٦١٢–١٦١٣

٣) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٢٣٠

عند بلوغ كمالها ، وان هذه المشاهدة لا تدوم الا زماناً يسيراً .

ان ابن رشد يجعل من العقل الفعّال واهب العقل الانساني[1]. ونرى ان العقل الفعّال هو ، في نظره ، النفس البشرية العامة ، او العقل العام، يتصل بالابدان فترةَ الحياة ، ثم يتركها . ويستحيل ، مع نظرية كهذه ، القول بجزاء ابدي كما يعلّمه الاسلام ، ويفرضه العقل .

حكم عام

ابن رشد طبيب ألّف في الطب وشرح ، ولكنه ما اتى بطريف ، او بلغ شأو ابن سينا .

وابن رشد فقيه مارس الفقه ليقضي في الناس ، فوضع فيه كتاباً واختصر كتاباً .

وابن رشد شارح كبير شرح لطائفة من اليونان والعرب ، ولكنه لم يُعنَ باحد عنايته بارسطو ، لانه لم يعجب باحد اعجابه به ، ولأن خليفة سأله شرحه . وانما شروحه ولجت به الى لباب فكرة ارسطو ، فكان ادق فلاسفة العرب فهماً لها ، واكثرهم بها تأثراً ، واعمقهم بسببها في الغرب تأثيراً .

وابن رشد عني بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وبما جرّ ذلك من مسائل ومشاكل .

لقد حاول هذا التوفيق في كتابه فصل المقال . ونستطيع ايجاز ارائه في بعض قضايا :

---

١) المختارات : ص ٤٩

١ً – العقول البشرية متفاوتة ، والناس ثلاثة اصناف : برهانيون ، وجدليون ، وخطابيون ، اي فلاسفة ، ومتكلمون ، وجهور .

٢ً – والوحي قد راعى هذا التفاوت ، فتكلم كلاماً مجازياً ، له باطن وظاهر . الظاهر فرض الجمهور ، والباطن نصيب الخاصة . اما المتكلمون فتائهون بين الاثنين ، تائهون عن الطريق السويّ .

٣ً – يصل الخاصة الى الباطن بالتأويل ، والتصريح بهذا التأويل كفر .

٤ً – يتفق باطن الشرع والفلسفة ، لان كليهما حق ، وبالتالي لا خلاف بينهما .

٥ً – لا بل الشرع نفسه ، اذ دعا الناس الى معرفة المخلوقات للاستدلال منها على معرفة الخالق ، قد دعاهم الى درس المنطق والفلسفة . درس الفلسفة واجب ديني .

٦ً – على انه من الحماقة ان يدعي مؤمن ابداع الفلسفة دفعة . علينا ان نأخذ ما خلّفه لنا القدماء . فننبذ ما في ارائهم من ضلال ، ونحتفظ بما فيها من حق . وان ضلّ ضالّ في درس فلسفة الاوائل ، فقد ضلّ بالعرض لا بالذات ، اي ان ما اوقعه في الضلال هو نقص في عقله او فضيلته ، او فوت المعلم الحاذق ، لا الفلسفة بما هي فلسفة .

❁

ان نظرية الوفاق هذه فاسدة ، لانها تنطوي على عدة مبادى خاطئة .

انها تميّز بين العامة والخاصة ، وبالتالي تجعل الدين اثنين . ولما كان ايمان الخاصة هو الحق ، كان ايمان العامة ضلالاً . وانها تقضي على الفيلسوف بمجاراة العامة ظاهراً ، وكتمان ما يرى باطناً ، وهذا رياء ونفاق !

ولعل ابن رشد لم يلجأ الى كتمان التأويل الا خوفاً من الاضطهاد.

انها ظاهرة غريبة في اهل الاديان ، يغلّون الفكر ، ويبيحون الدماء ، حفاظاً على ايانهم . وما دروا ان الايمان اقتناع في السريرة ، ان هو فات فات كل دين . ليس المؤمن من يتظاهر بايمان ، بل من يضمره اولاً . ان اوربا قد مرت بهذا الطور من الجهالة ، فأحرقت الهراطقة واشعلت الحروب . ولكنه طور مضى . ولعل الشرق بدأ يجوز هذا الطور ، ولكنه يجوزه ببطء ومشقة .

على ان نظرية ابن رشد تصون على العقل حقه ، فتدعو الى ارتشاف الحق انّى وجد ، غير نابذة تراث فكر ، او منكمشة على كتاب دين .

٥

هذه نظرية الوفاق عامة . وقد فصل ابن رشد ، عملاً بهذه النظرية ، بين ايمان العامة والخاصة ، فحدد الاول بوضوح ، وتردد في عرض الثاني . واليك الان ايمان الاثنين في اهم مسائل الوحي .

١ — وجود الله

استندت الحشوية ، لاثبات وجود الله ، الى الايمان ، واستندت الاشعرية الى حدوث العالم ، والصوفية الى الالهام . وكل هذه ادلّة غير صالحة .

اما الشرع فقد اعطى على وجود الله دليلين : دليل العناية ، ودليل الاختراع . العناية هي تكوين الكون على نحو ما ، لغاية ما ، هي وجود الحياة والانسان . والاختراع هو ايجاد الحياة في الجماد ، وايجاد الحس والعقل والحركة .

ويستدل الفلاسفة بهذين الدليلين ايضاً ، على ان العناية في نظرهم لا تتعلق بالاشخاص ، والاختراع في نظرهم ليس ايجاد شيء من لا شيء ، بل تحريك

المادة لاستخراج ما فيها من صور كامنة ، ونقلها من القوة الى الفعل . ان المادة قديمة غير معلولة ، والله هو المحرك الاول ، كما اثبته ارسطو .

٢ – الذات والصفات

فرض الجمهور الاعتراف بصفات الهية ، وليس عليه ان يبحث فيما اذا كانت زائدة على الذات ، او غير زائدة . والمتكلمون الذين بحثوا هذه المسألة قد حمّلوا الناس فوق ما يطيقون .

اما الخاصة فيرون ان الصفات غير زائدة على الذات ، وانها في الحقيقة اضافة او سلب ، او توهّم.[١]

٣ – علم الله

لم يتكلم الشرع عن علم لله محدث او قديم ، بل تكلم عن علم شامل لا يفوته شيء ، ويحيط بكل ما كان او سيكون . هذا فرض العامة .

اما الخاصة فترى لله علماً ازليًّا قد احاط بكل شيء ، على انه علم لا يقاس بعلمنا . علمنا ، كليًّا كان او جزئيًّا ، معلول للاشياء ، متأخر عنها ، متغير بتغيرها . اما علم الله فعلة الاشياء ، سابق لها ، لا يقال انه كلي او جزئي ، ولا تغير فيه . وهو بعد سر يفوق ادراكنا تكييفه .

٤ – الوحي

الوحي ، حسب ظاهر الشرع ، تعليم الله للناس .

١) والحق ان الصفات غير متميزة عن الذات ، لا لأن كل الصفات اضافة او سلب او توهم ، بل لان كل صفة الهية لا متناهية تحوي كل الصفات الاخرى ، وتحويها الذات اللامتناهية . انها غير متميزة في الواقع ، بل في اذهاننا ، لان الطبيعة الالهية اغنى من ان يستوعبها نظر مخلوق .

على ان ابن رشد — كفيلسوف — لا يرى في الوحي تعليماً يفوق كل ادراك ، والا لما جعل من الفلسفة شريعة يكتفي بها الحكماء. قد لا يكون الوحي ، في نظره ، سوى اتصال اعمق يحصل بين العقل الفعّال — او العقل البشري العام — وبين احد افراد الناس ، فيمكّنه من تعليم الجمهور، بلغة الخيال ، ما يعلم الفيلسوف بلغة العقل.

٥ — المعجزة علامة الرسول

المعجز اثنان : براني ومناسب . الاول يقنع الجمهور دون العلماء ، والثاني يقنع الجمهور والعلماء معاً .

والمعجز المناسب بعدُ — وهو علم خارق — لا يبدو شيئاً غير معجز الوحي نفسه : اعجاز الوحي كونه هدياً خارقاً ، اي وحياً .

٦ — الحرية

لم يميز ابن رشد بين ايمان العامة والخاصة ، في هذه المسألة ، لان المسلمين انقسموا فيها ، فمنهم من قال بالحرية ، ومنهم من قال بالجبر ، فلم يبقَ دافع الى التكتم .

ان ابن رشد قد اعترف بقدرة للانسان اساسية حرة . انما طبّق على هذه القدرة قانون السببية ، فقضى بان الانسان يعمل ضرورة كلما دفعت الاسباب الى العمل.[1]

---

١) ان قانون السببية قانون صحيح شامل ، انما حين نطبقه على الانسان يجب ان نراعي طبيعة ارادته . ان طبائع الاشياء تقضي بصدور افعال عنها معينة ، دون اضدادها ، بينا طبيعة الارادة البشرية تقضي بامكان صدور الاضداد عنها ، كما يعترف ابن رشد نفسه. وبالتالي لا يكون سبب الفعل البشري كاملاً الا اذا شاءت الارادة ، ومن طبيعة الارادة القدرة على اختيار الاضداد، ان هي فقدت هذه القدرة لم تعد بشرية.

٧ — المعاد

فرض العامة الايمان بمعاد جسماني وروحاني ، كما يبدو من ظاهر الشرع .

اما الخاصة فليعتقدوا ما اوصلهم اليه التأويل ، ولا يصرحوا بما يعتقدون .

على انا ، رغم تكتم ابن رشد ، نجزم بانه لم يؤمن بالمعاد الجسماني ، شأن اكثر فلاسفة العرب .

اما في ما خص المعاد الروحاني ، فمن الاكيد انه قال بخلود النفس ووحدتها . اما كيف يمكن ان تكون النفس البشرية واحدة — وهي العقل الفعال على الارجح — ويكون ثم ثواب وعقاب ، فهذا ما لم يشرحه ابن رشد ، او نجد الى شرحه سبيلًا . ابن رشد لم يؤمن بالمعاد الروحاني ايضاً ، او آمن به على نحو لا يتفق وعرف الاسلام في ذلك .

٭

ترى مما تقدم ان ابن رشد قد انكر عقائد إسلامية صريحة .

يعلّم الاسلام ان الله اوجد الاشياء من لا شيء ، ويرى ابن رشد انه استخرجها من هيولى ازلية ، غير معلولة .

ويعلّم الاسلام ان الوحي اختيار الهي حر ، وكلام الهي منزل . اما ابن رشد فيراه هبة طبيعية خاصة ، تؤهل صاحبها للاتصال بالعقل الفعال ، فنهل المعرفة من ينبوعه .

ويعلم الاسلام بامكان المعجزة ، وبانها فعل الهي خارق ، بينا لا

ان اكثر فلاسفة العرب ومتكلميهم قد قضوا عملياً على الحرية ، حرصاً على قدرة الله الشاملة ، او عملًا بمبادئ فلسفية . وان عرب هذا الشرق ما زالوا يرزحون تحت وطأة هذا التراث ، فيكلون كل امورهم الى الله قانعين مستسلمين ، وما دروا ان الله لم يخلقهم عبثاً ، ولا زانهم بالعقل والحرية جزافاً !

يرى فيها ابن رشد سوى فعل طبيعي ، هو نفس الوحي .

ويعلم الاسلام بمعاد جسماني وروحاني ، بينا ابن رشد ينكر الاثنين، او يكاد .

ويحتم الاسلام على المؤمنين الجهر بايمانهم ، والدعوة اليه ، ويكفر بما يخالفه ، كما يقول بايمان واحد للجميع . اما ابن رشد فقال بايمانين ، ودعا الخاصة الى اضمار ايمان ، والتظاهر بايمان .

كل هذا كفر بعقائد ، ودعوة الى نفاق . وان ابن رشد قد اتهم لذلك ، فحوكم ونفي .

•

وقد نال ابن رشد في الغرب ما ناله في الشرق ، فكفّروه ، وهاجموه .

تُرجم فيلسوفنا الى اللاتينية ، فلم ينتصف القرن الثالث عشر الا والغرب قد اطلع على اهم كتبه . وقرر معهد باريس ، سنة ١٢٥٥ ، تدريس كتب ارسطو ، فولج المعلم الاول كلية باريس ، وولج معه شارحه . ولم يمر زمن يسير حتى اندفع البرتوس الكبير ، ثم توما الاكويني ، يهاجمان عقيدة ابن رشد في وحدة العقل البشري .

وسنة ١٢٧٠ ، حرم اسقف باريس ثلاث عشرة قضية منسوبة لابن رشد واتباعه ، منها : وحدة العقل البشري ، وقدم العالم والانسان ، وانكار حرية الانسان وعناية الله به .

وسنة ١٢٧٧ ، جدد اسقف باريس الحرم ، وبلغ عدد ما حرمه من قضايا ٢١٩ ! اهم ما في هذه القضايا اثنتان : الاولى هي الفصل بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الايمانية ، ومن ثم حرية المؤمن في ان يرى

كفيلسوف خلاف ما يعتقده كمؤمن ! والثانية هي اعتبار الديانات خرافات ، وحصر الحق على الفلاسفة .

ثم تلفق الاساطير . لقد هزأ ابن رشد بالاديان الثلاثة ، اليهودية والنصرانية والاسلام . وكان اولًا مسيحياً ، ثم تهود ، ثم اسلم ، ثم كفر بكل دين . بل قد ألّف كتاباً : « الدجّالون الثلاثة » ، موسى ، ويسوع ، ومحمد !

وتنتقل اراء ابن رشد الى ايطاليا ، فتلاقي ايضاً النقمة والاعجاب . يتناول فيلسوفنا الشعر ، فيضعه « دانتي » في « جحيمه » مع الرجال العظام ، مع اقليدس ، وبطليموس ، وجالينوس ، وابن سينا . ويتناوله الرسم ، فيضعه « اندره اوركانيا » في « جحيمه » مع الهراطقة والسحرة ، ويصوره « فرانسيسكو ترايني » صريعاً عند قدمي القديس توما .

ان الغرب المسيحي قد رأى في ابن رشد الكافر الامثل ، لانه قد كفر بعقائد مشتركة بين الاسلام والنصرانية ، ولأن تلامذته قد نسبوا اليه ما كان يخالجهم من شكوك .

على انّا اذا اغفلنا ما جاء في الشعر والرسم ، وتغاضينا عن اسطورة كتابه ، « الدجّالون الثلاثة » ، واسطورة كفره بالاديان الثلاثة بعد اعتناقها ، نرى انهم قلما نسبوا اليه غير ما اعتقد .

•

ابن رشد من اكبر شراح ارسطو .

وابن رشد اجرأ فلاسفة العرب في الدفاع عن الفلسفة ، وابعدهم — بعد ابي العلاء — عن الاسلام .

وابن رشد اضخم فيلسوف عربي عرفه الغرب ، وتأثر به .

وابن رشد آخر فيلسوف مشائي عرفته الاندلس، وعرفه التاريخ العربي القديم .

وبين ابن رشد وتوما الاكويني شبه ، وبينهما خلاف . اما الشبه ففي انهما فهما ارسطو ادق فهم وصل اليه الفكر القديم ، وشادا على تراثه . واما الخلاف ففي انهما حاولا الوفـاق بين فلسفة ارسطو وايمانهما الخاص ، فاضطُهد ابن رشد وكُفّر ، وعلا شأن الاكويني في عين النصارى .

مختارات

نثبت، في هذه المختارات ، نصوصاً من مناهج الادلة، واخرى من تهافت التهافت
وتفسير ما بعد الطبيعة .

مناهج الادلة : غاية الكتاب

انه لما كنا قد بيّنا قبل هذا ، في قول أفردناه ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ، ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال علي رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله ؟ فقد رأيت أن افحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة . فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى ، وان من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . واشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم انهم اهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا انها الشريعة الاولى ، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤملت جميعها ، وتؤمل مقصد الشرع ، ظهر ان جلّها اقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة . وأنا اذكر

من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع ، التي لا يتم الإيمان إلا بها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل اصلاً في الشرع ، وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح .

(مناهج الادلة : ص ٣٠–٣١)

وجود الله

١ – الادلة المختلفة

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع ان يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز . ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع ، إذ كانت اول معرفة يجب ان يعرفها المكلّف . وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك ، فنقول :

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية ، فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع ، لا العقل ، أعني ان الايمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي ان يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به ايماناً ، كما يتلقى منه احوال المعاد وغير ذلك ، مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة الظاهر من امرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها الى الاقرار به . وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها . . .

واما الأشعرية فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله ، تبارك وتعالى ،

لا يكون الا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ، ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من اجزاء لا تتجزأ ، وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلًا عن الجمهور . ومع ذاك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين الى وجود الباري . وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث ، لزم كما يقولون ان يكون له ، ولا بد ، فاعل محدِث . ولكن يعرض في وجود هذ المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه . وذلك ان هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ، ولا محدَثاً . أما كونه محدَثاً فلانه يفتقر الى محدِث ، وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما كونه أزلياً فانه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات أَزلياً ، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ، اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فان المفعول لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك . فان من اصولهم ان المقارن للحوادث حادث . وأيضاً ان كان الفاعل حيناً يفعل ، وحيناً لا يفعل ، وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين اولى منه بالاخرى . فيسأل ايضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الامر الى غير نهاية . وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنجٍ ، ولا مخلص من هذا الشك ، لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . واذا كان المفعول

حادثاً ، فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً ... الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة ، التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلاً عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق . وايضاً فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، اعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور ...

واما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية اعني مركبة من مقدمات واقيسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس ، عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا ، بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واتقوا اللهَ ، ويعلّمكم اللهُ » ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلَنا » ومثل قوله : « إن تتقوا الله ، يجعل لكم فرقانا » ، الى اشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول ان هذه الطريقة ، وان سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر ...

واما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيره من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية ، التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية

التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟
قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، اذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من اجلها ، ولنسمِ هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية ، والعقل ، ولنسمِ هذه : دليل الاختراع .

فأما الطريقة الاولى فتنبني على اصلين . احدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فاما كونها موافقة لوجود الانسان ، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان ، وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له ، والمكان الذي هو فيه ايضاً ، وهو الارض ، وكذلك تظهر ايضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد ، وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار ، وبالجملة الارض والماء والنور والهواء . وكذلك ايضاً تظهر العناية في اعضاء البدن ، واعضاء الحيوان ، اعني كونها موافقة لحياته ووجوده . وبالجملة فمعرفة ذلك ، اعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس . ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات .

واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . احدهما ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون

من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له[1]» (الآية)، فانا نرى أجساماً جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً ان ههنا موجداً للحياة، ومنعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. واما السموات فنعلم، من قبل حركاتها التي لا تفتر، انها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. واما الاصل الثاني فهو ان كل مختَرَع فله مختَرِع. فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلاً مخترعاً له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات. ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع، والى هذا الاشارة بقوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء؟» وكذلك ايضاً من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم.

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع ... وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، اعني ان الجمهور يقتصرون، من معرفة العناية والاختراع، على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى، المبنية على علم الحس. واما العلماء فيزيدون، على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، اعني من العناية والاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء: ان الذي ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان

---

[1] هذا نص الآية: «يا ايها الناس، ضُرب مثلٌ فاسمعوا له: ان الذين تَدعونَ من دونِ الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وان يسلبهمُ الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب!» (٢٢: ٧٣)

والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . واذا كان هذا هكذا ، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فانهم انما يعرفون من امرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها ، وبوجه الحكمة فيها . ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو اعلم بالصانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط . واما مثال الدهرية ، في هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى ، فمثال من احس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته .

(مناهج الادلة : ص ٣١–٤٩)

٢ — ما الايجاد ؟

وهذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواصة . ونحن نقول في ذلك ، بحسب قوتنا واستطاعتنا ،.. بان كل من اثبت سبباً فاعلاً ، واثبت الكون ، نجدهم بالجملة انقسموا الى مذهبين في ذلك ، في غاية التضاد ، وبينهما متوسطات :

فاما المذهبان اللذان ، في هذا المعنى ، في غاية التضاد ، فمذهب اهل الكون ، والثاني مذهب اهل الابداع والاختراع .

اما مذهب اهل الكون فهم القائلون ان كل شيء في كل شيء ، وان الكون انما هو خروج الاشياء بعضها من بعض ، وان الفاعل انما

احتيج اليه في الكون لاخراج بعضها من بعض ، وتميز بعضها من بعض . وبيّن ان الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً اكثر من محرّك .

واما مذهب اهل الاختراع والابداع فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعاً ، وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل . وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من اهل ملتنا ، ومن اهل ملة النصارى ، حتى لقد كان يُحنّى النحوي النصراني يعتقد انه ليس ههنا امكان الا في الفاعل فقط على ما حكى عنه ابو نصر في الموجودات المتغيرة .

واما الاوساط التي بين هذين الرأيين فيشبه ان ترجع الى رأيين ، ينقسم احدهما الى اثنين ، فتكون ثلاثة . والذي يشمل هذه الآراء الثلاثة انهم يضعون الكون تغيراً في الجوهر ، وانه ليس يتكون عندهم شيء من لا شيء ، اعني انه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وان المتكون انما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة .

فالرأي الواحد منها هو رأي من يرى ان الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ، ويثبتها في الهيولى .

وهؤلاء منهم من يرى ان الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى اصلاً ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . وابن سينا من هؤلاء .

ومنهم من يرى ان الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين ، اما مفارقاً للهيولى ، واما غير مفارق . فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً ، والانسان يولد انساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ، ولا عن بزر مثله . وهذا هو مذهب ثامسطيوس ، ولعله مذهب ابي نصر ، فيما يظهر من قوله في الفلسفتين ، وان كان شكّ في ادخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل .

واما المذهب الثالث فهو الذي اخذناه عن ارسطو ، وهو ان الفاعل

انما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بان يحرك المادة ويغيرها، حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل . وهذا الرأي فيه شبه من رأي من يرى ان الفاعل انما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للاشياء المتفرقة ، وهو مذهب ابندقليس . وقد كنا اغفلنا هذا المذهب في الفاعل ، عند ذكر مذاهب الناس . الا ان الفاعل عند ارسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة ، وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، اعني الهيولى والصورة ، من جهة اخراج القوة الى الفعل ، من غير ان يبطل الموضوع القـابل للقوة . فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان ، وهو المادة والصورة . وهو يشبه الاختراع ايضاً من جهة انه يصير ما كان بالقوة الى الفعل ، ويفارق الاختراع بانه ليس يأتي بالصورة من لا صورة . وكذلك فيه شيء من الكمون . وكل من قال بالاختراع ، او الكمون ، او الجمع والتفريق ، فانما امّوا هذا المعنى فوقفوا دونه . فمعنى قول ارسطو ان المواطئ يكون من المواطئ ، او قريب من المواطئ ، ليس معناه ان المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، وانما معناه انه يخرج صورة المواطئ له من القوة الى الفعل . وليس هو فاعل بان يورد على الهيولى شيئاً من خارج ، او شيئاً هو خارجاً عنها . والحال في الجوهر في ذلك هو كالحال في سائر الاعراض ، فانه ليس يورد الحار على الجسم المستحر حرارة من خارج ، وانما يصير الحار بالقوة حارًا بالفعل . . .

والذي يعتمده ارسطو ، في ان الفاعل ليس يخترع الصورة ، هو انه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض ، اعني من قبل كون المركب وفساده . وهذا الاصل هو الذي ، اذا لزمه الانسان عند توفية النظر في هذه

الاشياء ، ولم يغفله ، لم يعرض له فيها شيء من هذه الاغاليط . فتوهم اختراع الصور هو الذي صيّر من صيّر الى القول بالصور ، والى القول بواهب الصور . وافراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من اهل الملل الثلاث الموجودة اليوم الى القول بانه يمكن ان يحدث شيء من لا شيء . وذلك انه ان جاز الاختراع على الصورة ، جاز الاختراع على الكل . ولما اعتقد المتكلمون من اهل ملتنا ان الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيما ههنا من الامور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ، قالوا ان ههنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وان فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق ، في آن واحد ، بافعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها . فجحدوا ان تكون النار تحرق ، والماء يروي ، والخبز يشبع . قالوا : لان هذه الاشياء تحتاج الى مبدع ومخترع ، والجسم لا يبدع الجسم ، ولا يخترع في الجسم حالاً من احواله . حتى قالوا : ان تحريك الانسان الحجر بالاعتماد عليه ، والدفع له ، ليس هو الدافع ، لكن ذلك الفاعل هو المخترع للحركة ، فان الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن . وجحدوا لمكان هذا وجود القوة. والخطأ في هذا كله لائح لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم ، اي العلم الالهي .

. (تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٧ — ١٥٠٤).

الذات والصفات

ومن البدع التي حدثت... السؤال عن الصفات هل هي الذات ام زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية او صفة معنوية . وأعني

بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها . فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسماً ، لانه يكون هنالك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول. وهذه هي حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه ، فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة اقانيم ، الوجود والحياة والعلم — وقد قال تعالى في هذا : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . » — وأن احدهما قائم بذاته ، والآخر قائم بالقائم بذاته . فقد اوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضاً ، لان الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[1] .

---

١) في ثالوث النصارى اثنان : العقيدة الايمانية ، والمحاولات العقلية لشرح هذه العقيدة .

اما العقيدة الايمانية ، كما جاءت في كتب الوحي ، فهي هذه : الله واحد ، وهو آب وابن وروح قدس . وهذه حقيقة تفوق ادراك العقل البشري .

اما الشروح العقلية للعقيدة فهي محاولات غايتها تقريب العقيدة الى الافهام ، على نحو يسلم معه الوحي ويرى العقل ما يستطيع ان يراه .

وانه لشرح فاسد ما اتى به ابن رشد او رواه : ليست الاقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم ، وليس احدها قائمًا في الاخر كعرض في جوهر !

اما بين الشروح التي تتلاءم والوحي ، فاليك ما نؤثر :

ان الله—اذا نظرنا اليه في ذاته ، قبل اي خلق — صفات مطلقة ، كالحياة والقداسة ، مثلًا . وان فيه ايضاً اضافات ، هي الأقانيم الثلاثة ، الاب والابن والروح القدس . ولكن ما حقيقة هذه الاقانيم ، وما علاقتها بالذات ؟

وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو امر بعيد من المعارف الأول ، بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم ، الا لو جاز ان يكون احد المضافين قرينة ، مثل ان يكون الاب والابن معنى واحداً بعينه . فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور ، والتصريح به بدعة ، وهو ان يضلل الجمهور احرى منه ان يرشدهم . وليس عند المعتزلة برهان على وجوب

اليك الجواب في عرض شامل :

ان الله روح .

من اخص قوى الروح العقل والارادة ، ومن اخص افعاله المعرفة والحب .

حين يعرف الانسان شيئاً ، تتكون لديه فكرة عن هذا الشيء ، يجسمها عادةً في كلمة .

وحين عرف الله نفسه ، تكونت لديه فكرة عن طبيعته ، مطابقة للاصل كل المطابقة .

هذه الفكرة هي ما دعاه الكتاب صورة الآب ، وكلمة الاب ، وابن الاب . هي صورته ، لانها مثلٌ له ، وهي كلمته ، لانها تعبير كامل عنه ، وهي ابنه لانها ولادة عقلية عنه .

عرف الله نفسه في صورته ، او كلمته — في ابنه — فاحب نفسه فيه . هذا الحب المنبثق عن هذه المعرفة هو ما دعاه الكتاب هبة الآب ، او روحه القدس . هو هبته ، لان الحب عطاء ، وهو روحه لان الحب هبة روح لمحبوب .

الآب والابن والروح القدس ثلاثة في آله واحد .

الله آب ، لانه — بفعل عقلي يشبه الولادة — انبثق عنه الابن . والابن ابن ، لانه عن الاب صدر . اما الروح القدس فهو حب الاب والابن .

الابوة في الله لا تزيد شيئاً على طبيعة الله ، لانها محض اضافة . والبنوة في الله اضافة ايضاً ، لا تزيد شيئاً . ومثلها حب الاب والابن ، او الروح القدس . الاب والابن والروح القدس اضافات في طبيعة الله ، والاضافات لا تؤثر في نفس الطبيعة ، ولا تحدث كثرة او تركيباً . لهذا يظل الله واحداً بسيطاً ، لان الطبيعة واحدة بسيطة ، رغم تثليث الاضافات ، او الاقانيم .

هذا في الاول سبحانه ، اذ ليس عندهم برهان ، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. اذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم ، بما هو جسم ، وقد بيّنا في صدر هذا الكتاب انه ليس عندهم برهان على ذلك ، وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . . .

واذا كان هذا هكذا ، فاذاً الذي ينبغي ان يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها، دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين اصلاً. واعني ههنا بالجمهور كل من لم يعنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام ، او لم تحصل له ، فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية ، لا برهانية ، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا.

(مناهج الادلة : ص ٥٨ — ٥٩)

علم الله

١ — العلم القديم

أدام الله عزّكم ، وأبقى بركتكم ، وحجب عيون النوائب عنكم. لمّا فقتم بجودة ذهنكم ، وكريم طبعكم ، كثيراً ممن يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم ، سبحانه ، مع كونه متعلقاً بالاشياء المحدثة ، وجب علينا ، لمكان الحق ، ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ، ان نحل هذا الشك ، بعد ان نقول في تقريره ، فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل. والشك يلزم هكذا : ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان

تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد. فان قلنا انها في علم الله ، في حال وجودها ، على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ، لزم ان يكون العلم القديم متغيرًا ، وان يكون ، اذا خرجت من العدم الى الوجود ، قد حدثت هنالك علم زائد . وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل فهل هي في نفسها ، اعني الموجودات الحادثة ، قبل ان توجد كما هي حين وجدت ؟ فسيجب ان يقال : ليست في نفسها ، قبل ان توجد ، كما هي حين وجدت ، والا كان الموجود والمعدوم واحدًا. فاذا سلم الخصم هذا ، قيل له : افليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فاذا قال نعم ، قيل : فيجب على هذا ، اذا اختلف الشيء في نفسه ، ان يكون العلم به يختلف ، والا فقد علم على غير ما هو عليه. فاذًا يجب احد امرين : اما ان يختلف العلم القديم في نفسه ، او تكون الحادثات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه . ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، اعني من تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها اذا وجدت، فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران، والا كان جاهلًا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه. وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الاشياء ، قبل كونها ، على ما تكون عليه، في حين كونها ، من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود ، فانه يقال لهم : فاذا وجدت ، فهل حدث هنالك تغير ، او لم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود ؟ فان قالوا لم يحدث ، فقد كابروا . وان قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم ، ام لا ؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر ان يتصور

ان العلم بالشيء ، قبل ان يوجد ، والعلم به بعد ان وجد ، علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به ، على ما فاوضناكم فيه . وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلًا . الا انا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل . وقد رام ابو حامد حل هذا الشك ، في كتابه الموسوم بالتهافت ، بشيء ليس فيه مقنع . وذلك انه قال قولًا معناه هذا : وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف ، وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه ان يعرض للاشياء في علم الله سبحانه ، اعني ان تتغير في انفسها ، ولا يتغير علمه سبحانه بها . ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ، ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير في نفسه . وليس بصادق . فان الاضافة قد تغيرت في نفسها ، وذلك ان الاضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة ، وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة ، اعني الحامل لها ، الذي هو زيد. واذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الاضافة ، فقد يجب ان تتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها ، وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة . والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود . وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان ، اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم ان يكون العلم القديم معلولًا للموجود لا علة له . فاذًا واجب ان لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث في العلم المحدث . وانما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس . وكما

انه لا يحدث في الفاعل تغير ، عند وجود مفعوله ، اعني تغيرًا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه . فاذًا قد انحل الشك ، ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير ، اعني في العلم القديم ، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وانما لزم ان لا يعلمه بعلم محدث ، الا بعلم قديم ، لان حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث . فاذًا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، لا انه غير متعلق اصلًا ، كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون ، لموضع هذا الشك ، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الامر كما توهم عليهم ، بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث ، الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، اذ كان علة لها لا معلولًا عنها ، كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان يعترف به ، فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء ، لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم ، لا من جهة انه موجود فقط ، او موجود بصفة كذا ، بل من جهة انه عالم كما قال تعالى : « الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ » وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث . فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر ، لا يكيّف ، وهو العلم القديم سبحانه . وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون انه سبب الانذارات في المنامات والوحي ، وغير ذلك من انواع الالهامات ؟ فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك ، وهو امر لا مرية فيه ، ولا شك . والله الموفق للصواب والمرشد للحق ، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.

(رسالة الى صديق ذكرها ابن رشد في كتاب فصل المقال)

٢ — علم الله

والحق انه — اي الله — من قبل انه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجودها . مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط ، فانه لا يقال فيه انه ليس له بطبيعة الحرارة ، الموجودة في الاشياء الحارّة ، علم . بل هذا هو الذي يعلم طبيعة الحرارة ، بما هي حرارة . وكذلك الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته . فلذلك كان اسم العلم مقولًا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وذلك ان علمه هو سبب الموجود، والموجود سبب لعلمنا . فعلمهُ سبحانهُ لا يتصف لا بالكلي ، ولا بالجزئي ، لان الذي علمه كلي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلي انما هو علم للامور الجزئية . واذا كان الكلي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلي . وابين من ذلك الّا يكون علمه جزئياً ، لان الجزئيات لا نهاية لها ، ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ، ولا بالجهل الذي هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه الا يوجد فيه واحد منهما . فقد تبين اذًا وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ، ولا بالجهل الذي فينا ، ولا يغاير وجوده علمه.

(تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٧٠٧ — ١٧٠٨)

المعجزة

١ — هل المعجز البراني علامة الرسول ؟

متى سلّمنا أن الرسالة موجودة ، والمعجز موجود ، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول ؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع ، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا

الاصل ، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه ، وذلك فاسد. ولا سبيل الى أن يدّعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة ، إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل ، أعني من يعترف بوجود رسالتهم ، ولم تشاهد على أيدي غيرهم ، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول ، أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . . . وليس يصح هذا إلا ان يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها ، وعلى المرسل . وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد ، الذي يرى الجميع انه إلهي ، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب . بل انما يدل على أن هذا رسول ، اذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين ، الا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة ، لانه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما ، الا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة ، كالابراء الذي هو فعل من أفعال الطب . فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب ، وان ذلك طبيب. فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن . وأيضاً فاذا اعترفنا بوجود الرسالة . . . وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول ، على ما يفعله المتكلمون ، لانهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر ، وعلى يدي الولي . وأما ما يشترطونه لمكان هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له ، وانه لو ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر ، فدعوى ليس عليها دليل . فان هذا غير معلوم لا بالسمع ، ولا بالعقل ، أعني انه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه

المعجز . لكن ، كما قلنا ، لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدي الفاضلين ، الذين يعنى الله بهم ، وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين ، فليس يظهر على أيديهم المعجز . لكن ما في هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على ايدي الساحر ، فان الساحر ليس بفاضل . فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف . ولهذا رأى بعض الناس ان الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء ، وان السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من انكر ، لمكان هذا المعنى ، الكرامات . وانت تتبين من حال الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، انه لم يدعُ احدًا من الناس ، ولا امة من الامم ، الى الايمان برسالته ، وبما جاء به ، بان قدّم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى . وما ظهر على يديه ، صلى الله عليه وسلم ، من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في اثناء احواله ، من غير ان يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمِنَ لك ، حتى تفجُرَ لنا من الارض ينبوعاً » ، الى قوله : « قلْ سبحان ربي ، هل كنتُ الا بشرًا رسولا ؟ »

(مناهج الادلة : ص ٩٥ — ٩٧)

٣ — المعجزات من مبادئ الشرع

اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فانها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها ، يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع عامة ، مثل هل الله موجود ، وهل السعادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة . وانه لا يشك في وجودها ، وان كيفية وجودها هو امر الهي

معجز عن ادراك العقول الانسانية . والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلًا ، ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة . فوجب الا يتعرض للفحص عن المبادئ ، التي توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة. واذا كانت الصنائع العلمية لا تتم الا باوضاع ومصادرات ، يتسلمها المعلم اولًا ، فاحرى ان يكون ذلك في الامور العملية.

واما ما حكاه[1] في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدًا قال به الا ابن سينا . واذا صح الوجود ، وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، تغير استحالة ، فان ما اعطي من ذلك السبب ممكن ، وليس كل ما كان ممكناً في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله. فان الممكن في حق الانسان معلوم ، واكثر الممكنات في انفسها ممتنعة عليه. فيكون تصديق النبي ان يأتي بخارق هو ممتنع على الانسان ، ممكن في نفسه . وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء.

واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس. وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز ، الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع ، كانقلاب العصا حيّة ، وانما ثبت كونه معجزًا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات.

فليكتفِ بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر ، قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً ،

---

[1] الغزالي

الذي هو الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق.

واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة ، فلا اعلم احدًا قال به من القدماء الا ابن سينا. والذي يقول به القدماء ، من امر الوحي والرؤيا ، انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم ، وهو الذي يسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً.

(تهافت التهافت : ص ٥١٤ — ٥١٦)

القضاء والقدر

هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية . وذلك انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة ، وكذلك حجج العقول.

اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة . اما في الكتاب فانه تلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على ان كل شيء بقدر ، وان الانسان مجبور على افعاله ، وتلفى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتساباً بفعله ، وانه ليس مجبورًا على أفعاله.

اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية ، وانه قد سبق القدر ، فمنها قوله تعالى : « انا كلّ شيء خلقناه بقدر » وقوله : « وكلّ شيء عنده بمقدار . » وقوله : « ما اصاب من مصيبة في الارض ، ولا في انفسكم ، الا في كتابٍ ، من قبل ان نبرأها ، ان ذلك على الله يسير. » الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

واما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتساباً ، على ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبة ، فمثل قوله تعالى : « أَوْيُوبِقْهنَّ بما كسبوا ،

وَيعفُ عن كثير » وقوله تعالى : « ذلك بما كسبت ايديكم.» وقوله تعالى :« والذين كسبوا السيئات » وقوله تعالى :« لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت » وقوله :« واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى.»

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى :« اوَ لمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثلَيها ، قلتم أنّى هذا ، قل هو من عند انفسكم . » ثم قال في هذه المنزلة بعينها : « وما اصابكم ، يوم التقى الجمعانِ ، فباذن الله . » ومثل ذلك قوله تعالى : « ما اصابك من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك . » وقوله : « قل : كل من عند الله ».

وكذلك تلفى الاحاديث في هذا ايضاً متعارضة ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهوّدانه او ينصّرانه . ومثل قوله عليه السلام : خلقت هؤلاء للجنة وباعمال اهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال اهل النار يعملون . فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه ، وان الايمان سببه جبلة الانسان . والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وان العبد مجبور عليهما .

ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين : فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة ، وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة ، وفرقة اعتقدت نقيض هذا ، وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور ، وهم الجبرية . واما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا ان للانسان كسباً وان المكتسَب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له ! فانه اذا كان الاكتسابِ والمكتسَب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه.

فهذا هو احد اسباب الاختلاف في هذه المسألة.

وللاختلاف ، كما قلنا ، سبب آخر سوى السمع ، وهو تعارض الادلة العقلية في هذه المسألة . وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لافعاله ، وخالق لها ، وجب ان يكون ههنا افعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره ، فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا : وقد اجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه. وان فرضناه ايضاً غير مكتسب لافعاله ، وجب ان يكون مجبوراً عليها ، فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب. واذا كان الانسان مجبوراً على افعاله ، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. واذا كلف الانسان ما لا يطاق ، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لان الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف ، كالعقل سواء . ولهذا نجد ابا المعالي قد قال في النظامية ان للانسان اكتساباً لافعاله ، واستطاعة على الفعل ، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق ، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة . واما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق ، هرباً من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة ، وهو كونه قبيحاً في العقل . وخالفهم المتأخرون منهم . وايضاً فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب ، كان الامر بالاهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له . وكذلك الامر باجتلاب الخيرات . فتبطل الصنائع ايضاً كلها ، المقصود منها انها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة ، وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع . وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ، ودفع المضار ، كصناعة الحرب ، والملاحة والطب ، وغير ذلك . وهذا كله خارج عما يعقله الانسان.

فان قيل : فاذا كان الامر هكذا ، فكيف يجمع بين هذا

التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه ، وفي المعقول نفسه ؟ قلنا : الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وانما قصده الجمع بينهما ، على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة . وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعاً . واذا كان كذلك ، فالافعال المنسوبة الينا ايضاً يتم فعلها باراداتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها ، او عائقة عنها فقط ، بل وهي السبب في ان نريد أحد المتقابلين . فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، او تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج . مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا اليه . وكذلك اذا طرأ علينا امر مهروب عنه من خارج ، كرهناه باضطرار فهربنا منه . واذا كان هكذا ، فارادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ، ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « له مُعقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمرِ الله ».
ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا تخلّ في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ، فواجب ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود ، اعني انها توجد في اوقات محدودة ، ومقدار محدود . وانما كان ذلك واجباً لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج ، وكل مسبب

يكون عن اسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة محدود مقدر . وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا . والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة ، اعني التي لا تخلُّ ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده ، وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الاسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجود هذه الاسباب . ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده ، وعلى الحقيقة ، كما قال تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله . » وانما كانت معرفة الاسباب هي العلم بالغيب ، لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، او لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما او عدمه في ذلك الوقت ، وجب ان يكون العلم باسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقتٍ ما . والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها ، او ما يعدم ، في وقت من اوقات جميع الزمان . فسبحان من احاط اختراعاً وعلماً بجميع اسباب جميع الموجودات . وهذه هي مفاتيح الغيب المعنيّة في قوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب ، لا يعلمها الا هو . . .»

واذا كان هذا كله ، كما وصفنا ، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق . وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة ، والاحاديث التي يظن بها التعارض ، وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض . وبهذا ايضاً تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك ، اعني الحجج المتعارضة العقلية ، اعني ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً ، اعني بارادتنا والاسباب التي من خارج . فاذا نسبَت الافعال الى واحد

من هذين على الاطلاق ، لحقت الشكوك المتقدمة .

فان قيل : هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل ، لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا اسباباً فاعلة لمسببات مفعولة ، والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله . قلنا : ما اتفقوا عليه صحيح ، ولكن على هذا جوابان . احدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد امرين . اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى ، وان ما سواه من الاسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازاً ، اذ كان وجودها انما هو به ، وهو الذي صيرها موجودة اسباباً ، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها ، وكذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا الحفظ الالهي لها ، لما وجدت زماناً مشاراً اليه ، اعني لما وجدت في اقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان . وأبو حامد يقول ان مثال من يشرك سبباً من الاسباب مع الله تعالى ، في اسم الفاعل والفعل ، مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، اعني ان يقول ان القلم كاتبٌ ، وان الانسان كاتب ، اي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، اعني انهما معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط ، وهما في انفسهما في غاية التباين ، كذلك الامر في اسم الفاعل ، اذا اطلق على الله تبارك وتعالى ، واذا اطلق على سائر الاسباب . ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً ، وانما كان يكون التمثيل بيّناً ، لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظ له ، ما دام قلماً ، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها ، على ما سنبينه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء ، التي تقترن بها اسبابها ، التي جرت العادة ان يقال انها اسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . اما الحس والعقل

فانه يرى ان ههنا اشياء تتولد عنها اشياء ، وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل امرين ، احدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، الثاني من قبل ما احاط بها من الموجودات من خارج . واشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية ، فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وانه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظاً بها ، حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها ، او توهم في غير موضوعه ، او على غير قدره ، او في غير السرعة التي جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات التي على وجه الارض . وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك ، وجعل في طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك . وذلك ظاهر جداً في الشمس والقمر ، اعني تأثيرها فيما ههنا . وذلك بيّن في المياه والرياح والامطار والبحار ، وبالجملة في الاجسام المحسوسة . واكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات ، وفي كثير من الحيوان ، بل في جميع الحيوان بأسره . وأيضاً فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في اجسامنا من التغذي والاحساس ، لبطلت اجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ، ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام الحيوان مدبرة لها ، لما امكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة ، بعد ايجادها . ونحن نقول : انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات ، والقوى السارية في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية ، لما امكن ان تبقى اصلًا ولا طرفة عين ، فسبحان اللطيف الخبير ...

واما الجواب الثاني ، فانا نقول : ان الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر واعيان ، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة ، وبالجملة اعراض . فاما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه ، وما يقترن بها من الاسباب فانما يؤثر في اعراض تلك الاعيان ، لا في

جواهرها . مثال ذلك ان المَنِيّ انما يفيد من المرأة ، او دم الطمث ، حرارة فقط ، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة ، فانما المعطي لها الله تبارك وتعالى . وكذلك الفلّاح انما يفعل في الارض تخميرًا او اصلاحاً ويبذر فيها الحب . واما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى . فاذًا على هذا لا خالق الا الله تعالى ، اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى اشار بقوله تعالى : « يا ايها الناس ، ضُرِبَ مثلٌ فاستمعوا له : ان الذين تدعونَ ، من دون الله ، لن يخلقوا ذباباً لو اجتمعوا له . وان يسلبهم الذباب شيئاً ، لا يستنقذوه منه . ضعف الطالب والمطلوب ! » وهذا هو الذي رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال : أنا أحيي وأميت . فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى ، انتقل معه الى دليل قطعه به ، فقال : فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب . وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق ، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ، ولا في العقل . ولذلك ما نرى ان اسم الخالق اخص بالله تعالى من اسم الفاعل ، لان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ، ولا بعيدة ، اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ، ولذلك قال تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » . وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها ، انه قد ابطل الحكمة ، وابطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء باسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائية . والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدًا عن طباع الناس . والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبَبٍ فاعل في الغائب ، لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى ، اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . واذا كان

هذا هكذا ، فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد ، اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب . لكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبين لنا ، من قبل المعرفة بذاته ، ان كل ما سواه فليس فاعلاً الا باذنه ، وعن مشيئته.

فقد تبين من هذا على اي وجه يوجد لنا اكتساب ، وان من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ ، كالمعتزلة والجبرية . واما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود اصلاً ، اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة ، وتحريك يده باختياره ، فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق ، اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا ، لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منهـا فنحن مضطرون . فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها ، كسبية في المعنى ، ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط . والاختلاف في اللفظ ليس يوجد حكماً في الذوات ، وهذا كله بيّن في نفسه.

(مناهج الادلة : ص ١٠٤–١١٣)

تعليل الشر

ان قيل : فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال ، وهذا هو غاية الجور ؟ قيل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك ، وان الجور كان يكون في غير ذلك . وذلك ان الطبيعة التي منها خلق الانسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى ان يكون بعض الناس ، وهم الاقل ، شراراً بطباعهم . وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها ان تكون لبعض الناس مضلة ، وان كانت

للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة من احد امرين : اما ان لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشر في الاقل ، والخير في الاكثر ، فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل . واما ان يخلق هذه الانواع ، فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل . ومعلوم بنفسه ان وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل . وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة ، حين قال الله سبحانه ، حكايةً عنهم ، حين اخبرهم انه جاعل في الارض خليفة يعني بني آدم ، قالوا : « اتجعل فيها من يفسد فيها ، ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ؟ » ، الى قوله : « اني اعلم ما لا تعلمون . » يريد ان العلم ، الذي خفي عنهم ، هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرًا وشرًا ، وكان الخير اغلب عليه ، ان الحكمة تقتضي ايجاده لا اعدامه .

(مناهج الادلة : ص ١١٥)

المعاد

١ — الشرائع والمعاد

المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده . ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشاهدات التي مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة . وذلك ان من الشرائع من جعله روحانياً ، اعني للنفوس ، ومنها من جعله للاجسام والنفوس معاً . والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ، اعني انه قد اتفق الكل على ان للانسان سعادتين اخراوية

ودنياوية ، وانبنى ذلك عند الجميع على اصول يعترف بها عند الكل . منها ان الانسان اشرف من كثير من الموجودات . ومنها انه اذا كان كل موجود يظهر من امره انه لم يخلق عبثاً ، وانه انما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالانسان احرى بذلك . وقد نبّه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات ، في الكتاب العزيز ، فقال تعالى: « وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلًا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل الذين كفروا من النار ! » وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً ، وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والارض : ربنا ما خلقت هذا باطلًا ، سبحانك ، فقِنا عذاب النار . » ووجود الغاية في الانسان اظهر منها في جميع الموجودات ...

واذا ظهر ان الانسان خلق من اجل افعال مقصودة به ، فظهر ايضاً ان هذه الافعال يجب ان تكون خاصة ، لأنا نرى ان واحداً واحداً من الموجودات انما خلق من اجل الفعل الذي يوجد فيه ، لا في غيره ، اعني الخاص به . واذا كان ذلك كذلك ، فيجب ان تكون غاية الانسان في افعاله التي تخصه دون سائر الحيوان . وهذه افعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزءا عملياً وجزءا علمياً ، وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين ، اعني الفضائل العملية والفضائل النظرية ، وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات ، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات . ولما كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحي ، وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس ، في العلم والعمل ، اعني السعادة المشتركة . فعرّفت من الامور

النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته ، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ، ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة . وكذلك عرّفت من الاعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية . وبخاصة شريعتنا هذه ، فانه اذا قويست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ، ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها . ولما كان الوحي قد انذر ، في الشرائع كلها ، بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى من الشهوات الجسمانية ، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً ، لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية ، عند مفارقتها البدن ، لانها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن ، والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى : « ان تقولَ نفس يا حسرتي على ما فرّطتُ في جنب الله ، وان كنتُ لمن الساخرين » ، اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس ، وسموها السعادة الاخيرة ، والشقاء الاخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال ، كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي ، لتفاوتهم في هذا المعنى ، اعني في الوحي ، اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لانفس السعداء ، بعد الموت ، ولأنفس الاشقياء . فمنها ما لم يمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة ، وللشقية من الأذى ، بأمور شاهدة ، وصرحوا بأن ذلك كله احوال روحانية ، ولذات ملكية . ومنها ما اعتمد في تمثيلها بالامور المشاهدة ، أعني انها مثّلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا ، بعد ان نفى عنها ما يقترن بها من الأذى ، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالاذى الذي يكون ههنا ، بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه . إما لأن اصحاب هذه الشرائع ادركوا

من هـذه الاحوال بالوحي ما لم يدركها اولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني ، وإما لأنهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشدّ تفهيماً للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً ، فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً ، وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى فيها الدهر كله باشد المحسوسات أذى ، وهو مثلاً النار . وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام ، في تمثيل هذه الحال . . .

فالشرائع كلها ، كما قلنا ، متفقة على ان للنفوس من بعد الموت احوالاً من السعادة او الشقاء ، ومختلفة في تمثيل هذه الاحوال ، وتفهيم وجودها للناس . ويشبه ان يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم افهاماً لاكثر الناس ، واكثر تحريكاً لنفوسهم ، الى ما هنالك ، والاكثرهم المقصود الاول بالشرائع . واما التمثيل الروحاني فيشبه ان يكون اقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ما هنالك ، والجمهور اقل رغبة فيه ، وخوفاً له ، منهم في التمثيل الجسماني . ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسماني اشد تحريكاً الى ما هنالك من الروحاني ، والروحاني اشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الاقل .

ولهذا المعنى نجد اهل الاسلام ، في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في احوال المعاد ، ثلاث فرق : فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة ، اعني انهم رأوا انه واحد بالجنس ، وانه انما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع ، اعني ان ذلك دائم ، وهذا منقطع . وطائفة رأت ان الوجود متباين . وهذه انقسمت قسمين : طائفة رأت ان الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني ، وانه انما مثّل به ارادة البيان ، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة ، فلا معنى لتعديدها . وطائفة رأت انه جسماني ، لكن اعتقدت ان تلك

الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية ، لكون هذه بالية ، وتلك باقية . ولهذه ايضاً حجج من الشرع . ويشبه ان ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي ، لانه روي عنه انه قال : ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء . ويشبه ان يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص . وذلك ان امكان هذا الرأي ينبني على امور ليس فيها منازعة عند الجميع . احدها ان النفس باقية . والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام اخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها . وذلك انه يظهر ان مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ، ومنتقلة من جسم الى جسم ، واعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة ، في اوقات مختلفة ، وامثال هذه الأجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل ، لان مادتها هي واحدة . مثال ذلك ان انساناً مات ، واستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انساناً آخر من ذلك النبات ، فكان منه منيّ تولّد منه انسان آخر . واما اذا فرضت اجسام أخر ، فليس تلحق هذه الحال .

والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما ادى اليه نظره فيها ، بعد ان لا يكون نظرًا يفضي الى ابطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول .

(مناهج الادلة : ص ١١٨ — ١٢٢)

٢ — الفلاسفة والمعاد

ولما فرغ[1] من هذه المسألة ، اخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد . وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . والقول

١) الغزالي .

بحشر الاجساد اقل ما له منتشرًا في الشرائع الف سنة . والذي تأدت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين . وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل ، الذين اتوا بعد موسى عليه السلام . وذلك بيّن من الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل . وثبت ذلك ايضاً في الانجيل ، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام. وهو قول الصابئة . وهذه الشريعة ، قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرائع . بل القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيماً لها، وايماناً بها . والسبب في ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس، الذي به وجود الانسان ، بما هو انسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان ، والفضائل النظرية ، والصنائع العملية . وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وانه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ اليه ، الا بالفضائل الخلقية . وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى ، وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة ، مثل القرابين والصلوات والادعية ، وما يشبه ذلك من الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين . ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي ان يتعرض بقول مثبت او مبطل في مبادئها العامة ، مثل هل يجب ان يعبد الله او لا يعبد . واكثر من ذلك ، هل هو موجود ام ليس بموجود . وكذلك يرون في سائر مبادئه، مثل القول في وجود السعادة الاخيرة ، وفي كيفيتها ، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفة ذلك

الوجود ، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله ، وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وافعاله بالاقل والاكثر . وكذلك هي متفقة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وان اختلفت في تقدير هذه الافعال . فهي بالجملة ، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة عندهم . لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو مَن شأنه ان يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا فلا نجد شريعة مَن الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته ، بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته . اما في وقت صباه ومنشأه ، فلا يشك احد في ذلك . واما عند نقلته الى ما يخصه ، فمن ضرورة فضيلته الّا يستهين بما نشأ عليه ، وان يتأول الذلك احسن تأويل ، وان يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص ، وانه ان صرّح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها ، او بتأويل انه مناقض للانبياء ، صلوات الله عليهم ، وحاد عن سبيلهم ، فانه احق الناس بان ينطلق عليه اسم الكفر ، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر . ويجب عليه مع ذلك ان يختار افضلها في زمانه ، وان كانت كلها عنده حق ، وان يعتقد ان الافضل ينسخ بما هو افضل منه ...

وكل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . ومن سلم انه يمكن ان تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة ان تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي . والجميع متفقون على ان مبادئ العمل يجب ان تؤخذ تقليدًا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية .

فقد تبين من هذا القول ان الحكماء باجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي ، اعني ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة . والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في ان الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال تعالى ، وان الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل اتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع ، وذلك بما شرط في عددها واوقاتها واذكارها ، وسائر ما شرط فيها من الطهارة ، ومن التروك ، اعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها . وكذلك الامر فيما قيل في المعاد منها هو احث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحانية ، كما قال سبحانه : مثل الجنة ، التي وعد المتقون ، تجري من تحتها الانهار. وقال النبي عليه السلام : فيها ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر بخاطر بشر[1]. وقال ابن عبّاس : ليس في الآخرة من الدنيا الا الاسماء. فدل على ان ذلك الوجود نشأة اخرى ، اعلى من هذا الوجود ، وطور آخر ، افضل من هذا الطور ...

والذين شكّوا في هذه الاشياء ، وتعرضوا لذلك ، وافصحوا به ، انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع ، وابطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع باللذات . هذا مما لا يشك احد فيه . ومن قُدر عليه من هؤلاء ، فلا شك ان اصحاب الشرائع

---

١) هذه آية للقديس بولس في رسالته الاولى الى اهل كورنتس (٢:٩) حيث جاء : «لم تره عين ، ولا سمعت به اذن ، ولا خطر على قلب بشر ، ما اعدّه الله للذين يحبونه . »

والحكماء باجمعهم يقتلونه . ومن لم يُقدر عليه ، فان اتمّ الاقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز .

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد . ولا بد ، في معاندتهم ، ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لان المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم ، كما بيّن ابو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض ، وان الاجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ، ثم وجد ، فانه واحد بالنوع ، لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد . وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين .

(تهافت التهافت : ص ٥٨٠ — ٥٨٦)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

للمؤلف ايضا :

قربان الاغاني : معرّب عن طاغور

المستودع الوحيد المكتبة الشرقية، ساحة النجمة - بيروت

١٠٠ غ.ل.